

Editori Laterza



ZYGMUNT BAUMAN

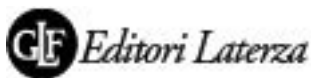
VITE DI SCARTO



eBook Laterza

Zygmunt Bauman

Vite di Scarto



Traduzione di M. Astrologo
Titolo originale:
"Wasted lives. Modernity and its Outcasts"
Collana: Economica Laterza [421]
2005 1ª edizione, 2011 4ª edizione

Copyright © 2002, Zygmunt Bauman.
© 2005, Gius. Laterza & Figli - © 2004, Polity Press, Cambridge (UK) e Blackwell Publishers Ltd,
Blackwell Publishing, Oxford
La presente traduzione viene pubblicata secondo gli accordi presi con Polity Press e Blackwell
Publishing Limited, Oxford.

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN: 978-88-420-8234-7

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

Il libro

Ringraziamenti

Introduzione

1. In principio fu il progetto. Ovvero i rifiuti della costruzione di ordine.

Excursus: Del raccontare storie.

2. Loro sono troppi? Ovvero i rifiuti del progresso economico.

Excursus: Sulla natura dei poteri umani.

3. A ciascun rifiuto la sua discarica. Ovvero i rifiuti della globalizzazione.

4. Cultura dei rifiuti.

Excursus: Cultura ed eternità.

Note.

Note all'Introduzione. Note al capitolo 1. Note al capitolo 2. Note al capitolo 3. Note al capitolo 4.

Il libro

La modernizzazione è la più prolifica e meno controllata linea di produzione di rifiuti e di esseri umani di scarto. La sua diffusione globale ha sprigionato e messo in moto quantità enormi e sempre crescenti di persone private dei loro modi e mezzi di sopravvivenza. I reietti, i rifugiati, gli sfollati, i richiedenti asilo sono i rifiuti della globalizzazione. Ma non sono i soli rifiuti: vi sono anche le scorie che hanno accompagnato fin dall'inizio la produzione.

Ringraziamenti

La mia gratitudine va, come tante altre volte in passato, a John Thompson per le sue puntuali intuizioni critiche e per i suoi consigli impagabili, e ad Ann Bone per la cura amorevole e la pazienza esemplare con cui snida e corregge gli errori dell'autore e cancella le tracce della sua trascuratezza e negligenza.

Vite di Scarto

Introduzione

La storia della modernità (qualunque storia, in verità) si può raccontare in più modi diversi. Questo libro è uno dei tanti.

Parlando di Aglaura, una delle città bizzarre ma stranamente familiari di *Le città invisibili*, il Marco Polo di Italo Calvino affermava che avrebbe saputo dirne poco, «fuori delle cose che gli abitanti stessi della città ripetono da sempre», anche se i loro resoconti contrastavano con ciò che egli stesso credeva di avere davanti ai suoi occhi. «Vorresti dire cos'è ma tutto quello che s'è detto d'Aglaura finora imprigiona le parole e t'obbliga a ridire anziché a dire». E così, annidati al sicuro entro le mura della città, fatte di storie continuamente ripetute così come i bastioni di certe città sono fatti di pietre, gli abitanti «credono sempre d'abitare un'Aglaura che cresce solo sul nome Aglaura e non s'accorgono dell'Aglaura che cresce in terra». Del resto, come potrebbero comportarsi diversamente? In fin dei conti, «la città che dicono ha molto di quel che ci vuole per esistere, mentre la città che esiste al suo posto, esiste meno» [01].

Gli abitanti di Leonia, un'altra delle Città invisibili di Calvino, se interrogati risponderebbero che la loro passione è «il godere delle cose nuove e diverse». Difatti ogni mattina «indossano vestaglie nuove fiammanti, estraggono dal più perfezionato frigorifero barattoli di latta ancora intonsi, ascoltando le ultime filastrocche dall'ultimo modello d'apparecchio». Ma ogni mattina, «i resti della Leonia d'ieri aspettano il carro dello spazzaturaio» e uno straniero come Marco Polo, guardando per così dire attraverso le crepe delle mura di Leonia, si domanderebbe se la vera passione dei Leoniani non sia invece «l'espellere, l'allontanare da sé, il mondarsi d'una ricorrente impurità». Altrimenti non si capisce perché gli spazzaturai sarebbero «accolti come angeli», anche se il loro compito «è circondato d'un rispetto silenzioso», e comprensibilmente: «una volta buttata via la roba nessuno vuole più averci da pensare». Mentre i Leoniani eccellono nella loro caccia alle novità, «una fortezza di rimasugli indistruttibili» circonda la città, «la sovrasta da ogni lato, come un acrocoro di montagne».

Voi domanderete: i Leoniani vedono quelle montagne?

Forse a volte sì, specie quando una raffica di vento capricciosa s'insinua nelle loro case linde e pinte rammentando loro cumuli di rifiuti, anziché le «viscere» fresche, scintillanti, fragranti dei negozi che vendono ninnoli all'ultimo grido. Nel momento in cui ciò accadesse, sarebbe difficile per loro distogliere lo sguardo; sarebbero costretti a guardare preoccupati, con timore e tremore, le montagne, e resterebbero inorriditi dallo spettacolo. Abborrirebbero la bruttezza delle montagne e le detesterebbero perché guastano il paesaggio, perché sgradevoli, disgustose, offensive e assolutamente ributtanti, perché celano pericoli che essi conoscono e pericoli diversi da tutto ciò che hanno già

conosciuto, perché contengono rischi che percepiscono e rischi che non saprebbero neanche immaginare. Ciò che essi vedono non gli piacerebbe e non vorrebbero guardarlo più.

Detesterebbero gli avanzi delle fantasticherie di ieri con la stessa passione con cui adoravano i loro abiti nuovi fiammanti e i loro giocattoli ultimo modello. Vorrebbero far scomparire le montagne, vorrebbero annientarle, che venissero distrutte dalla dinamite, sgretolate, polverizzate o dissolte. Si lamenterebbero dell'indolenza degli spazzini, dell'indulgenza dei superiori e della compiacenza dei capi.

Ancor più dei rimasugli stessi, i Leoniani detesterebbero l'idea della loro indistruttibilità. Resterebbero inorriditi davanti alla notizia che le montagne di cui tanto desiderano la sparizione sono restie a degradarsi, deteriorarsi e decomorsi da sole, oltre a essere resistenti, anzi, diciamo pure immuni, ai solventi. Sperando contro ogni speranza, non riuscirebbero ad accettare la semplice verità che quegli odiosi cumuli di immondizie possono non essere soltanto se non sono creati (proprio da loro, i Leoniani!). Rifiuterebbero di accettare che – come dice il messaggio di Marco Polo, cui i Leoniani non vogliono prestare ascolto – «rinnovandosi ogni giorno la città conserva tutta se stessa nella sola forma definitiva: quella delle spazzature d'ieri che s'ammucchiano sulle spazzature dell'altroieri e di tutti i suoi giorni e anni e lustri». I Leoniani non ascolterebbero il messaggio di Marco Polo, poiché il messaggio direbbe loro (sempre che fossero disposti ad ascoltarlo) che, invece di preservare ciò che pretendono di amare e desiderare, essi riescono soltanto a rendere permanenti gli scarti. Soltanto l'inutile, lo sgradevole, il repellente, il velenoso e lo spaventoso è abbastanza duro da essere ancora lì con il passare del tempo.

Seguendo l'esempio degli Aglauriani, i Leoniani vivono quotidianamente, potremmo dire, in una Leonia che «cresce solo sul nome Leonia», beatamente inconsapevole di quell'altra Leonia che cresce in terra. Quanto meno distolgono lo sguardo o chiudono gli occhi, cercando come possono di non vederla. Proprio come nel caso di Aglaura, «la città che dicono ha molto di quel che ci vuole per esistere». E, cosa più importante ancora, Leonia contiene la storia della passione per la novità, che essi continuano a ripetere ogni giorno in modo che la passione di cui parlano possa rinascere ed essere alimentata incessantemente e la storia di quella passione possa continuare a essere narrata, udita, ascoltata avidamente e strenuamente creduta.

Ci vuole uno straniero come Marco Polo per domandare: ma alla fine, qual è il prodotto principale dei Leoniani? Le belle cose nuove di zecca, fresche in maniera allettante e misteriose in modo seducente, perché vergini e intonse, oppure i cumuli di spazzatura sempre più alti? Come si spiega, ad esempio, la loro passione per la moda? Che cosa significa, in fondo, quella moda: sostituire cose più belle a cose meno adorabili, oppure nutrire la gioia che si prova quando le cose vengono gettate sul cumulo delle spazzature dopo essere state spogliate del loro fascino e della loro attrattiva? Le cose vengono gettate via per la loro bruttezza, oppure sono brutte perché sono state destinate alla spazzatura?

Domande difficili, davvero. Dar loro risposta è compito non meno difficile. Le risposte dipenderebbero dalle storie che echeggiano fra le mura sorte dai ricordi delle storie narrate, ripetute, ascoltate, ingerite e assorbite.

Se le domande fossero rivolte a un abitante di Leonia, la risposta sarebbe che sempre più cose, sempre più nuove, vanno prodotte per sostituire altre cose meno attraenti o meno utili o che hanno perso la loro utilità. Ma se domandate a Marco Polo, il viaggiatore, lo scettico straniero, l'outsider disinteressato, il nuovo venuto perplesso, egli risponderebbe che a Leonia le cose sono dichiarate inutili e prontamente gettate via

perché altri oggetti del desiderio, nuovi e migliorati, si presentano in scena, e che anche questi sono destinati a essere gettati via per far spazio a cose a loro volta più nuove. Risponderebbe che a Leonia è la novità di oggi che rende obsoleta la novità di ieri e la destina all'immondezzaio. Entrambe le risposte suonano vere; entrambe sembrano dar conto della storia della vita dei Leoniani. Quindi, alla fine, la scelta dipende dal fatto che una storia sia ripetuta in maniera monotona oppure, al contrario, che i pensieri vaghino liberi nello spazio vuoto di storie...

Ivan Klima ricorda che una volta fu invitato a cena dal presidente della Ford nella sua dimora di Detroit. All'anfitrione che si vantava del numero sempre maggiore di Ford nuove di zecca sfornate dalla catena di montaggio, l'ospite domandò «come sarebbero state eliminate dal mondo tutte quelle vetture, quando fossero giunte al termine del loro servizio».

«Lui rispose che quello non era un problema. Disse che tutto ciò che viene prodotto poteva svanire senza lasciar traccia: si trattava di un semplice problema tecnico. E sorrise al pensiero di un mondo completamente vuoto, ripulito».

Dopo cena, Klima andò a vedere come veniva affrontato il «problema tecnico». Le auto usate - auto dichiarate usate e quindi non più desiderate - venivano schiacciate da presse gigantesche e ridotte a ordinatissime scatole di metallo. Ma quelle scatole di metallo non scomparivano dal mondo».

«Probabilmente fondono il metallo schiacciato per estrarne ferro e acciaio nuovo per auto nuove, e così le immondizie sono trasformate in nuove immondizie, solo che la quantità è leggermente maggiore».

Ascoltate quelle parole e visto ciò che gli si voleva far credere, Klima osserva: «No, questo non è un semplice problema tecnico. Perché lo spirito delle cose morte risorge sulla terra e sulle acque e il suo alito presagisce il male» [02].

Questo libro è dedicato a quello che non è «un semplice problema tecnico». Cerca di spiegare che cos'altro è, al di là dell'aspetto tecnico, e perché è un problema.

Il nostro pianeta è saturo.

Questa - voglio essere chiaro - non è una affermazione che riguarda la geografia fisica, e neppure quella umana. In termini di spazio fisico e di diffusione della coabitazione umana, il pianeta è tutt'altro che pieno. Al contrario, sembra che le dimensioni complessive delle terre poco popolate o addirittura spopolate, considerate inabitabili e incapaci di sostenere la vita umana, lungi dall'essere in calo siano in aumento. Il progresso tecnologico, che offre (a costi crescenti, certo) nuovi mezzi per sopravvivere in habitat precedentemente definiti inidonei all'insediamento umano, al tempo stesso erode la capacità di molti habitat di sostenere le popolazioni che in precedenza accoglieva e nutriva. Frattanto, il progresso economico rende insostenibili e impraticabili certi modi di procurarsi da vivere che un tempo erano efficaci, e con ciò contribuisce all'aumento delle dimensioni delle terre desolate che giacciono incolte e abbandonate.

«Il pianeta è saturo» è una affermazione che riguarda la sociologia e le scienze politiche. Si riferisce non allo stato della Terra, ma ai modi e mezzi adottati dai suoi abitanti per vivere. Segnala la scomparsa delle *no man's lands*, o terre di nessuno, cioè di quei territori che possono essere definiti e/o trattati come vuoti di abitanti umani, nonché privi di un'amministrazione sovrana, quindi aperti alla colonizzazione e all'insediamento, che anzi reclamano a gran voce. Questi territori, oggi largamente assenti, per gran parte della storia moderna hanno svolto il ruolo cruciale di discariche per i rifiuti umani sfornati in quantitativi sempre crescenti nelle parti del pianeta investite dai processi di «modernizzazione».

La produzione di «rifiuti umani» o, più precisamente, di esseri umani scartati (quelli in

«esuberano», «eccedenti», cioè la popolazione composta da coloro cui non si poteva, o non si voleva, dare il riconoscimento o il permesso di restare), è un risultato inevitabile della modernizzazione e una compagna inseparabile della modernità. È un ineludibile effetto collaterale della costruzione di ordine (ogni forma di ordine scarta alcune parti della popolazione esistente come «fuori posto», «inidonee» o «indesiderate»), e del progresso economico (che non può andare avanti senza degradare e svalutare i modi di «procurarsi da vivere» che in passato erano efficaci, e che quindi non può che privare del sostentamento chi quei modi praticava).

Tuttavia, per gran parte della storia moderna, regioni immense del pianeta (le regioni «arretrate», «sottosviluppate», se misurate col metro delle ambizioni delle aree del pianeta già moderne, cioè consegnate a una modernizzazione ossessiva) sono rimaste in tutto o in parte immuni dalle pressioni della modernizzazione stessa, sottraendosi così al loro effetto di «sovrappopolazione». Di fronte alle nicchie del pianeta in via di modernizzazione, queste regioni («premoderne», «sottosviluppate») hanno cominciato a essere considerate e trattate come terre in grado di assorbire l'eccesso di popolazione dei «paesi sviluppati»; destinazioni naturali per l'esportazione di «esseri umani in esubero» e, ovviamente, discariche belle e pronte per i rifiuti umani della modernizzazione. Lo smaltimento dei rifiuti umani prodotti nelle aree del pianeta «modernizzate» e in quelle «in via di modernizzazione» è stato il senso più profondo della colonizzazione e delle conquiste imperialistiche - entrambe rese possibili, anzi inevitabili, dal differenziale di potere riprodotto incessantemente dalla pura e semplice disparità dello «sviluppo» (chiamata eufemisticamente «ritardo culturale»), che a sua volta deriva dal fatto che il modo di vivere moderno è circoscritto a un settore «privilegiato» del pianeta.

Tale disparità ha consentito alla porzione moderna del pianeta di cercare, e trovare, soluzioni globali a problemi di «sovrappopolazione» prodotti localmente.

Questa situazione poteva durare finché la modernità (cioè una modernizzazione perpetua, compulsiva, ossessiva e generatrice di dipendenza) rimaneva un privilegio. Una volta che la modernità si è trasformata - come era inteso e inevitabile che fosse - nella condizione universale del genere umano, gli effetti del suo dominio planetario sono ricaduti su chi li ha provocati. Ora che il progresso trionfante della modernizzazione ha raggiunto le terre più remote del pianeta, che la quasi totalità della produzione e del consumo umani sono mediati dal denaro e dal mercato, e che i processi della mercificazione, della commercializzazione e della monetarizzazione dei mezzi di sussistenza umani hanno penetrato ogni crepa e ogni fessura del pianeta, non sono più disponibili soluzioni globali ai problemi prodotti localmente, né sfoghi globali per eccessi locali. Anzi è proprio il contrario: tutte le località (comprese segnatamente quelle altamente modernizzate) devono sopportare le conseguenze del trionfo globale della modernità. Si trovano ora di fronte all'esigenza di cercare (invano, a quanto pare) soluzioni locali a problemi prodotti globalmente.

Per farla breve: la recente saturazione del pianeta significa essenzialmente una crisi acuta dell'industria dello smaltimento dei rifiuti umani. Mentre la produzione di rifiuti umani prosegue senza posa e tocca nuove vette, il pianeta resta rapidamente a corto di discariche e di strumenti per il riciclaggio dei rifiuti.

Per rendere ancor più complesso e minaccioso questo stato di cose già fastidioso, alle due originarie si è aggiunta una nuova, potente fonte di «esseri umani di scarto». La globalizzazione è diventata la terza, e attualmente la più prolifica e meno controllata, «linea di produzione» di rifiuti umani o di esseri umani di scarto. Ha anche dato una nuova mano di vernice al vecchio problema e lo ha impregnato di un senso tutto nuovo e di un'urgenza senza precedenti.

La diffusione globale della forma di vita moderna ha sprigionato e messo in moto quantità enormi e sempre crescenti di esseri umani, privati dei loro modi e mezzi, finora sufficienti, di sopravvivenza nel senso sia biologico, sia socio-culturale della parola. Per le conseguenti pressioni demografiche – le vecchie e ben note pressioni colonialiste, ma in direzione opposta – non vi sono sfoghi prontamente disponibili, né per il «riciclaggio», né per uno «smaltimento» sicuro. Di qui gli allarmi per la sovrappopolazione del pianeta; di qui anche la nuova centralità, dei problemi relativi agli «immigrati» e a quelli che chiedono «asilo», nell'agenda politica contemporanea, e il ruolo crescente che certi vaghi e diffusi «timori per la sicurezza» svolgono nelle strategie globali emergenti e nella logica delle lotte di potere.

La natura essenzialmente primordiale, non regolamentata e politicamente incontrollata dei processi di globalizzazione, ha dato luogo alla creazione di condizioni da «terra di frontiera» di nuovo tipo nello «spazio dei flussi» planetario cui è stata trasferita gran parte della capacità di potenza che un tempo risiedeva nei moderni Stati sovrani. L'equilibrio fragile e inguaribilmente precario degli assetti da terra di frontiera poggia notoriamente sulla «vulnerabilità reciprocamente garantita». Di qui gli allarmi per il deterioramento delle condizioni di sicurezza, che alimentano le già abbondanti scorte di «timori per la sicurezza», e al tempo stesso distolgono le preoccupazioni dell'opinione pubblica e gli sfoghi dell'ansia individuale dalle radici economiche e sociali dei problemi per spostarli verso i timori per l'incolumità (fisica) personale. A sua volta, la fiorente «industria della sicurezza» diventa rapidamente una delle branche principali della produzione di rifiuti e il fattore primario del problema dello smaltimento dei rifiuti.

Questo è, a grandi linee, lo scenario della vita contemporanea. I «problemi dei rifiuti (umani) e del loro smaltimento» gravano sempre più sulla cultura liquido-moderna, consumista, dell'individualizzazione. Impregnano tutti i settori più importanti della vita sociale e tendono a dominare le strategie di vita e a condizionare le più importanti attività della vita, stimolandole a generare anche loro i propri rifiuti sui generis: rapporti umani nati morti, inidonei, invalidi, o non in grado di vivere, nati con addosso il marchio dell'imminente smaltimento.

Questi temi, e alcune delle loro conseguenze, sono al centro di questo libro. L'analisi che qui ne viene fatta è preliminare. La mia cura principale, e forse l'unica, è presentare un punto di vista alternativo da cui partire per fare un bilancio di quegli aspetti della vita moderna che i recenti sviluppi hanno fatto emergere dall'oscurità e portato in piena luce, consentendo che certe sfaccettature del mondo contemporaneo siano viste meglio e la loro logica sia meglio compresa. Il libro va letto come un invito a guardare ancora una volta, e magari con occhi un po' diversi, il fin troppo familiare – o così si dice – mondo moderno che tutti condividiamo e abitiamo.

1.

In principio fu il progetto. Ovvero i rifiuti della costruzione di ordine

Vero è che anche noi cinque non ci conoscevamo prima [...] non ci conosciamo nemmeno adesso, ma ciò che per noi è possibile ed è tollerato, per quel sesto non è possibile e non viene tollerato. Inoltre siamo in cinque e non vogliamo essere in sei [...] Lunghe spiegazioni sarebbero già quasi un accoglierlo nel nostro circolo; preferiamo non dare spiegazioni e non accoglierlo

Franz Kafka

Vita in comune, in *Tutti i racconti*, Milano 1979, p. 395

Secondo un recente rapporto della Joseph Rowntree Foundation, il numero dei giovani alle prese con la depressione è raddoppiato in dodici anni, visto che centinaia di migliaia di essi si ritrovano esclusi dall'innalzamento dei livelli di istruzione e di benessere...

Nel 1981, quando è stato chiesto ad alcuni giovani nati nel 1958 di completare un questionario sul loro stato di salute mentale, è emerso che il 7 per cento aveva una tendenza alla depressione non clinica. Per la classe del 1970, intervistata nel 1996, la cifra corrispondente è stata del 14 per cento. L'analisi di queste risultanze indica che quell'aumento era legato al fatto che il gruppo più giovane era cresciuto più esposto alla disoccupazione. I detentori di un titolo di studi pari alla laurea avevano il 30 per cento in meno di probabilità di essere depressi [01]. La depressione è un disturbo mentale assai spiacevole, tormentoso e invalidante, ma, come indicano questo rapporto e numerosi altri, non è l'unico sintomo del malessere che pervade la nuova generazione nata nel mondo attuale, il mondo liquido-moderno, mentre, a quanto pare, non affliggeva - o almeno non nella stessa misura - la generazione immediatamente precedente. Una «maggiore esposizione alla disoccupazione», per quanto sia indubbiamente traumatica e penosa, non sembra essere l'unica causa del malessere.

La cosiddetta «Generazione X», cioè i giovani di ambo i sessi nati negli anni Settanta in Gran Bretagna o in altri paesi «sviluppati», conosce disturbi di cui le precedenti erano inconsapevoli. Non necessariamente disturbi più numerosi, o disturbi più acuti, penosi e mortificanti, ma disturbi distintamente diversi, dunque nuovi: si potrebbe dire malattie e affezioni «specificamente liquido-moderne». Insomma, questa generazione ha i suoi

motivi tutti nuovi (alcuni dei quali si sono sostituiti a quelli tradizionali, mentre altri vi si sono sommati) per sentirsi agitata, turbata e spesso danneggiata – anche se gli analisti e i guaritori di nomina ufficiale, seguendo le inclinazioni naturali che tutti condividiamo, ricorrono, con bel pragmatismo, alle diagnosi che meglio ricordano e alle cure più largamente in uso al tempo in cui sono stati formati a ricercarle e a raccomandarle.

Ebbene, una delle diagnosi più largamente disponibili è la disoccupazione, in particolare le scarse prospettive di impiego per chi finisce gli studi ed entra per la prima volta in un mercato che cerca di aumentare i profitti tagliando i costi della manodopera e smantellando gli assets, anziché attraverso la creazione di nuovi posti di lavoro e la costruzione di nuovi assets. Una delle cure prese in esame più comunemente sono le sovvenzioni statali, che trasformino l'assunzione di giovani in un buon affare (finché durano le sovvenzioni). Uno dei consigli più comunemente dispensati ai giovani, nel frattempo, è di essere flessibili e non particolarmente schizzinosi, di non aspettarsi troppo dal loro lavoro, di prendere i lavori come vengono senza fare troppe domande e di viverli come un'occasione di cui approfittare nell'immediato finché dura, piuttosto che come capitolo introduttivo a un «progetto di vita», qualcosa che ha a che vedere con l'autostima e la definizione di sé, o una garanzia di sicurezza nel lungo periodo.

L'idea-pacchetto di «disoccupazione» contiene quindi (e ciò è rassicurante) una diagnosi del problema, completa della miglior cura disponibile e di un elenco di procedure lineari e banali in modo consolante da seguire sulla via della convalescenza. Il prefisso «dis-» indica un'anomalia: «disoccupazione» è il nome di una condizione manifestamente temporanea e anormale, quindi la natura del disturbo è palesemente passeggera e curabile. Il concetto di disoccupazione eredita il suo carico semantico dall'autoconsapevolezza di una società che un tempo proponeva i suoi membri soprattutto come produttori e che credeva anche nella piena occupazione non soltanto come condizione sociale desiderabile e raggiungibile, ma come propria destinazione ultima; una società che può quindi proporre l'occupazione come una chiave – la chiave – alla soluzione simultanea di problemi come quello di un'identità personale socialmente accettabile, di una posizione sociale sicura, della sopravvivenza individuale e collettiva, dell'ordine sociale e della riproduzione del sistema.

Il mondo umano, secondo la calzante espressione di Siegfried Kracauer, è saturo di Solles («dover essere»), cioè di quelle idee che «vogliono diventare esse stesse realtà»: idee che «hanno un impulso connaturato a realizzarsi». Tali idee «assumono un significato sociologico» non appena «cominciano ad avere un effetto sul mondo sociale» [02]: per ottenere questo effetto, esse lottano aspramente, sebbene con esiti mutevoli. La storia moderna è emersa dai periodi precedenti della vicenda umana esponendo i suoi «dover essere», rendendoli espliciti e decidendo di «vivere per realizzarli». La modernità, per dirla ancora con Kracauer ha condotto una «duplice esistenza», orientandosi «verso l'Oltre in cui tutto ciò che era nel Qui avrebbe trovato il proprio senso e la propria conclusione» [03].

Di questi «dover essere» non v'è mai stata penuria: la storia moderna è stata una fabbrica prolifica di modelli di «buona società». Le battaglie più ideologicamente ispirate di cui è punteggiata la storia moderna furono combattute proprio sul fronte del Sollen, fra «dover essere» in furiosa competizione fra loro. Ma tutti i «dover essere», di qualsiasi tipo, concordavano che il banco di prova di una «buona società» era costituito dalla disponibilità di posti di lavoro per tutti e di un ruolo produttivo per ciascuno. La storia moderna – endemicamente critica verso ogni presente, che accusa di fermarsi troppo prima del «dovrebbe» – nel suo svolgersi ha combattuto molti mali e molti malvagi, ma si riteneva che la battaglia decisiva fosse quella contro la penuria di posti di lavoro e

l'insufficiente disponibilità di ruoli produttivi o della volontà di occuparli.

Quant'è diversa l'idea di «esuberò» balzata in primo piano durante l'arco della vita della «Generazione X»! Mentre il prefisso «dis-» di «disoccupazione» indicava un distacco dalla norma - come il «mal-» in «malsano» o in «malato» - tale connotazione manca del tutto nel concetto di «esuberò».

Non vi è nessun accenno all'anormalità, all'anomalia, nessuna indisposizione e nessuno scivolone momentaneo. «Esuberò» suggerisce un'idea di permanenza e allude alla normalità di questa condizione. Denota cioè una condizione senza offrire un concetto opposto pronto all'uso. Suggerisce una forma nuova della normalità attuale e la forma delle cose che sono imminenti e destinate a restare come sono.

Essere «in esuberò» significa essere in soprannumero, non necessari, inutili, indipendentemente dai bisogni e dagli usi che fissano lo standard di ciò che è utile e indispensabile. Gli altri non hanno bisogno di te, possono stare senza di te e cavarsela altrettanto bene, anzi meglio. Non v'è motivo evidente che tu ci sia e nessuna giustificazione ovvia alla tua rivendicazione del diritto di esserci. Venire dichiarato «in esuberò» significa essere stato eliminato per il fatto stesso di essere eliminabile: proprio come la bottiglia di plastica vuota e non rimborsabile o la siringa monouso, un bene privo di attrattiva e senza acquirenti, o un prodotto imperfetto o difettoso, inutilizzabile, che gli addetti al controllo qualità scartano dalla catena di montaggio. «Esuberò» divide il suo spazio semantico con «scarti», «prodotti di risulta», «immondizie», «pattume»: con rifiuti. La destinazione dei disoccupati, dell'«esercito di riserva del lavoro», era quella di venire richiamati in servizio attivo. La destinazione dei rifiuti è la discarica, l'immondezzaio.

Molto spesso, anzi di solito, le persone dichiarate «in esuberò» sono viste soprattutto come un problema finanziario.

Occorre «provvedere a loro», vale a dire sfamarle, vestirle e dar loro un alloggio. Da sole non sopravvivrebbero. Gli mancano infatti i «mezzi di sopravvivenza» (intesa per lo più in senso biologico, l'opposto della morte per malnutrizione o esposizione alle intemperie). La risposta all'esuberò è finanziaria, tanto quanto la definizione del problema: sovvenzioni fornite dallo Stato, decretate per legge dallo Stato, avallate dallo Stato o promosse dallo Stato e soggette alla verifica delle condizioni economiche (sovvenzioni variamente, ma sempre eufemisticamente, denominate sussidi previdenziali, crediti d'imposta, aiuti, sovvenzioni a fondo perduto, indennità). Chi non ha simpatia per questo genere di rimedi tende a contestarli in termini anch'essi economici (sotto la voce «possiamo permetterceli?»), per via dell'«onere finanziario» che tutti questi rimedi impongono ai contribuenti.

In ogni caso, l'esigenza di dare un sostegno alla sopravvivenza di persone dichiarate «in esuberò», e forse di mantenerla in modo permanente (cioè, per dirla senza mezzi termini, l'esigenza di accettare che una porzione permanentemente e incurabilmente sovrabbondante della popolazione ha diritto a un livello di ricchezza che non contribuisce a produrre, né è necessaria a produrre), non è che un aspetto del problema che i disoccupati presentano per se stessi e per gli altri.

Un altro aspetto, più essenziale - benché tutt'altro che riconosciuto e affrontato in modo adeguato -, è che, in quella porzione di mondo che l'idea di «società» comunemente comprende, manca un compartimento riservato agli «scarti umani» (o, più precisamente, agli esseri umani scartati). Anche se la minaccia che incombe sulla sopravvivenza biologica è affrontata e rintuzzata in modo efficace, questa non piccola impresa non significherebbe neanche lontanamente la garanzia della sopravvivenza sociale. Non basterà a riammettere gli «esuberò» nella società da cui sono stati esclusi, così come immagazzinare i rifiuti industriali in containers refrigerati difficilmente basterebbe

a trasformarli in un bene commerciabile.

Il sentimento che l'esubero possa segnalare questa «mancanza di fissa dimora sociale» – con tutta la perdita di autostima e di scopo nella vita che comporta – o il sospetto che questa possa essere la loro sorte in qualsiasi istante, anche se non lo è ancora, rappresenta quella parte dell'esperienza di vita della «Generazione X» che essa non condivide con le generazioni che l'hanno preceduta, per quanto oppresse da un'infelicità acuta e cariche di risentimento. In effetti, la «Generazione X» ha ottime ragioni per essere depressa. Indesiderata, tutt'al più sopportata, condannata a restare la destinataria delle iniziative socialmente consigliate o tollerate, trattata, nel migliore dei casi, come oggetto di benevolenza, di beneficenza e di compassione (criticate come immeritate, tanto per spargere sale sulle piaghe) ma non di aiuto fraterno, accusata di indolenza e sospettata di intenti malvagi e propensioni criminali, ha ben pochi motivi per trattare la «società» come una casa cui si debba fedeltà e sollecitudine. Come suggerisce Danièle Linhart, coautrice di *Perte d'emploi; perte de soi*, [04] «questi uomini e donne perdono non soltanto il lavoro, i progetti, i punti di riferimento, la fiducia di avere il controllo sulle loro vite, ma per giunta si ritrovano spogliati della propria dignità di lavoratori, dell'autostima, del senso di essere utili e di avere un ruolo nella società» [05]. Perché mai, allora, i dipendenti che si ritrovano improvvisamente squalificati dovrebbero rispettare le regole del gioco politico democratico, se quelle del mondo del lavoro sono sfacciatamente ignorate?

Nella società dei produttori (compresi quelli temporaneamente «esclusi dalla produzione»), i disoccupati saranno anche stati dei poveri disgraziati, ma il loro posto nella società era sicuro e fuori discussione. Sul fronte di battaglia della produzione, chi avrebbe negato la necessità di disporre di valide unità di riserva, pronte alla mischia qualora se ne fosse presentata l'esigenza? I consumatori insoddisfatti della società dei consumatori non hanno altrettante certezze. Una cosa di cui possono star certi è che, espulsi dall'unica partita in corso, non giocano più e quindi non sono più necessari. Una volta, essere un potenziale produttore bastava a soddisfare le condizioni di ammissione nella società dei produttori. Ma, per essere ammessi nella società dei consumatori, non basta la promessa di essere consumatori diligenti e di rivendicarne lo status. Nella società dei consumatori non c'è posto per consumatori difettosi, incompleti, insoddisfatti. In *Erewhon*, il romanzo di Samuel Butler, «ogni genere di sfortuna o anche di maltrattamento per mano di altri» era «considerato un reato contro la società, nella misura in cui le persone provavano disagio a sentirne parlare». «La perdita della fortuna», pertanto, era «punita non meno severamente della vera e propria delinquenza» [06]. I consumatori difettosi potrebbero essere dichiarati criminali in qualsiasi momento e a loro insaputa.

Inoltre, la «Generazione X» è più nettamente polarizzata di quella che l'ha preceduta, e la linea di confine è stata spostata più in alto nella gerarchia sociale. In altre parole, è vero che la volatilità disorientante della collocazione sociale, l'incertezza delle prospettive, il vivere alla giornata senza probabilità affidabili di una sistemazione durevole o, quanto meno, di lungo periodo, la vaghezza delle regole che occorre apprendere e padroneggiare per andare avanti, tutte queste cose incombono su di essi senza distinzione, alimentando la loro ansia, spogliando tutti o quasi tutti i membri della generazione della sicurezza di sé e dell'autostima. Ma la soglia della terapia efficace contro tutte queste affezioni è stata innalzata ed è ormai fuori dalla portata della grande maggioranza. Oggi, il requisito minimo per poter sperare in una minima possibilità di vita dignitosa e sicura è diventato il diploma di istruzione superiore (il che non significa certo che un diploma garantisca una vita professionale senza intoppi: dà quest'impressione solo perché è tuttora un privilegio riservato a una minoranza). Il mondo, sembra, ha compiuto un altro balzo, e sono ancor

più numerosi i suoi abitanti che, non sopportando la velocità, sono caduti dal veicolo in accelerazione; mentre un numero crescente di quelli che ancora non sono a bordo non sono riusciti a prendere la rincorsa, a raggiungere il veicolo e a saltar su.

I timori della «Generazione X» - timori di esubero - differiscono dai turbamenti vissuti e registrati dalle generazioni precedenti. Sono anche sofferti e affrontati in un modo tutto personale, unico e irripetibile. E tuttavia non sono senza precedenti.

Fin dagli albori dell'era moderna, tutte le generazioni hanno visto i propri relitti abbandonati nel vuoto sociale: erano le «vittime collaterali» del progresso. Se molti sono riusciti a saltare a bordo del veicolo in accelerazione e si sono goduti sino in fondo la corsa, molti altri - meno astuti, accorti, abili, muscolosi o avventurosi - sono rimasti indietro o si sono visti precludere l'accesso al vagone sovraffollato, quando non sono rimasti stritolati dalle sue ruote. Sul veicolo del progresso, il numero dei posti a sedere e in piedi di solito non bastava ad accogliere tutti i passeggeri desiderosi di salirvi, e l'ammissione comportava sempre una selezione; forse per questo il sogno di salirvi era così dolce per tanti. Il progresso era pubblicizzato con lo slogan «più felicità per più persone»; ma forse il vero significato del progresso, il marchio di fabbrica dell'era moderna, in ultima analisi non era altro che la necessità che meno (e sempre meno) persone rimanessero in corsa, accelerassero e ascendessero quelle vette che un tempo una schiera molto più numerosa avrebbe avuto bisogno di negoziare, invadere e conquistare.

Sotto questo profilo, la «Generazione X» non è certo la prima a nutrire buoni motivi per essere depressa. Ma a rendere tanto speciale la sua difficile condizione è il fatto che, per cominciare, una porzione insolitamente cospicua di quella coorte è stata, o sente di esser stata, spazzata via, ed è rimasta indietro. Particolare è anche il diffuso senso di confusione, disorientamento e perplessità. Nonostante tutte le analogie, i nostri contemporanei avvertono intuitivamente che i disagi attuali sono diversi da quelli delle passate generazioni, sebbene anch'esse abbiano avuto la loro buona dose di infelicità. Ma la cosa forse più importante di tutte è questa: oggi tendiamo ad avere l'impressione che il rimedio brevettato ed ereditato dal passato non funziona più. Per quanto possiamo essere esperti nelle arti del *crisis management*, in realtà non sappiamo come affrontare questo disagio. Forse ci mancano addirittura gli strumenti per concepire modi ragionevoli di affrontarlo.

Inoltre, le società dei nostri genitori e nonni fissavano le condizioni per l'ammissione e l'assegnazione dei permessi di soggiorno. Ma quelle condizioni erano spiegate con chiarezza, senza possibilità di fraintenderne i termini, ed erano complete di istruzioni altrettanto chiare sui modi per soddisfarle.

In quelle società, le piste della carriera professionale cominciavano non appena oltrepassato il punto d'ingresso. Quelle piste erano quasi sempre strette, lasciavano ben poco spazio per sgomitare e ancor meno per promettere avventure: potevano quindi apparire scoraggianti e limitanti in modo insopportabile a coloro per i quali la sicurezza e la certezza non costituivano certo un problema (Sigmund Freud ha rielaborato i loro tormenti ricavandone una famosa teoria generale del malcontento e del disagio psicologico che la civiltà era destinata ad alimentare). Ma per coloro che avevano ancora bisogno di un'imbarcazione affidabile che promettesse una navigazione sicura, la destinazione non era né un mistero né l'oggetto di una scelta tormentosa; i compiti della navigazione non erano irti di rischi innumerevoli e ingiustificabili. A chi maneggiava i remi non restava altro che vogare con diligenza e assiduità, seguendo «alla lettera» le regole della nave.

Il disagio odierno è diverso: è legato ai fini anziché ai mezzi. Le procedure di un tempo, denigrate e vissute con risentimento da tanti mentre erano ancora in pieno vigore,

ormai si sono estinte, portandosi dietro nella tomba anche quella fiducia che ispirava sicurezza. Ormai non è più questione di reperire i mezzi in vista di fini chiaramente definiti ma di tenerli saldamente e di utilizzarli con il massimo e al fine di produrre il massimo dell'effetto. Oggi il punto è che i fini sono sfuggenti (e fin troppo spesso illusori): sfumano e si dissolvono in un tempo più breve di quello necessario a raggiungerli, sono fluidi, inaffidabili e comunemente visti come non meritevoli di incrollabile impegno e dedizione. Non si può più fare affidamento neanche sulle regole di ammissione alle piste fissate per la competizione e ai permessi necessari per imboccarle. Se non sono completamente svaniti, tendono a essere ritirati e sostituiti senza preavviso. Ma la cosa più importante è che, per chiunque sia stato escluso e relegato fra i rifiuti, non si scorge nessun percorso di riammissione a pieno titolo alla corsa. Né vi sono vie alternative già tracciate e ufficialmente approvate da poter seguire (o esser costretti a seguire, se è per questo) che conducano verso un titolo di appartenenza alternativo.

Il punto cruciale è che, mentre tutto ciò accade sulla nostra porta di casa, onestamente non capiamo che cosa possiamo fare noi, con i nostri utensili fatti in casa e le risorse nostrane, per stornare la sventura. Non si tratta più di un singhiozzo passeggero, del normale rallentamento che segue il surriscaldamento dell'economia e precede il successivo boom, di un'irritazione temporanea destinata a scomparire e a «diventare storia» con qualche rattoppo alle tasse, ai sussidi, alle indennità e agli incentivi che stimolano un'altra «ripresa guidata dai consumatori». Ormai, a quanto pare, le radici del problema sono fuori della nostra portata. E le loro fibre più fitte e impenetrabili non si trovano su nessuna delle mappe tracciate dall'istituto cartografico nazionale.

Excursus: Del raccontare storie

Le storie sono come fari e come proiettori; illuminano parti del palcoscenico lasciandone altre al buio. Se dovessero rischiare uniformemente tutto il palcoscenico, non sarebbero davvero utili. Il loro compito, in fin dei conti, è di «curare» il palcoscenico, preparandolo al consumo visivo e intellettuale da parte degli spettatori; a partire dal caos anarchico di macchie e di chiazze che non si riescono né a distinguere, né a capire, creare un quadro che si possa assorbire, comprendere e trattenere.

Le storie aiutano coloro che cercano comprensione separando il pertinente dall'irrelevante, le azioni dalla loro ambientazione, la trama dallo sfondo, e gli eroi o i cattivi che stanno al centro della trama dalla schiera delle comparse e dei manichini. È compito delle storie selezionare; rientra nella loro natura includere mediante l'esclusione e illuminare gettando ombre. È un grave fraintendimento e una grave ingiustizia accusare le storie di privilegiare una parte del palcoscenico e trascurarne un'altra. Senza selezione non vi sarebbe storia. Dire «sarebbe una bella storia se solo non avesse saltato questo o quel particolare» è come dire «queste sarebbero delle belle finestre per vedere attraverso i muri, se non fossero incorniciate e tenute separate dal muro che c'è in mezzo».

Quasi ad anticipare l'imminente sconfessione delle speranze illusorie della modernità, Jorge Luis Borges ha narrato la storia di Ireneo Funes, che da ragazzo viene travolto da un cavallo e resta paralizzato e «quasi incapace di idee generali, platoniche» (cioè di fare astrazione: di mettere a fuoco certi aspetti di ciò che vede lasciando fuori il resto). Invece Ireneo riesce (o è costretto!) a percepire «tutti i tralci, i grappoli e gli acini d'una pergola» là dove voi e io, «in un'occhiata», «percepriamo tre bicchieri su una tavola» [07]. Due o tre volte, Funes «ricostruisce una giornata intera» senza mai sbagliare o esitare, «ma ogni ricostruzione aveva richiesto un'intera giornata». Avendo scoperto che il compito che si è

dato non è soltanto interminabile, ma anche privo di scopo, Funes si lamenta: «La mia memoria, signore, è come un deposito di rifiuti». Fa eco Milan Kundera, che ha esplorato la maledizione e le benedizioni dell'ignoranza: «Se qualcuno potesse custodire nella memoria tutto ciò che ha vissuto se potesse rivivere quando lo desidera un certo frammento del passato, non avrebbe nulla a che spartire con gli umani: i suoi amori le sue amicizie, le sue rabbie, la sua capacità di perdonare o di vendicarsi non assomiglierebbero affatto ai nostri» [08]. È sempre Kundera ad ammonire che non capiremo un'acca della vita umana se neghiamo che, in qualsiasi momento dell'esistenza, «una realtà così com'era quand'era non esiste più; restituirla è impossibile».

Celandosi dietro un misterioso scrittore medievale, Suarez Miranda, Borges scrisse di un Impero dove «l'Arte della Cartografia raggiunse tale Perfezione che la mappa di una sola Provincia occupava tutta una Città, e la mappa dell'Impero, tutta una Provincia. Col tempo codeste Mappe Smisurate non soddisfecero e i Collegi dei Cartografi eressero una Mappa dell'Impero, che uguagliava in grandezza l'Impero e coincideva puntualmente con esso» [09]. Peccato che questa mappa fosse giudicata inutile dai suoi potenziali utilizzatori, e quindi «abbandonata alle Inclemenze del Sole e degli Inverni», cosicché rimasero soltanto «lacere Rovine della Mappa, abitate da Animali e Mendichi».

Sapere significa scegliere. Nella fabbrica della conoscenza, il prodotto è separato dalle scorie, ed è la visione dei potenziali clienti, delle loro esigenze o dei loro desideri a decidere quale è l'uno e quale è l'altro. La fabbrica della conoscenza è incompleta senza luoghi di smaltimento dei rifiuti. È grazie alle tenebre circostanti che la luce della conoscenza illumina. La conoscenza è inconcepibile senza ignoranza, la memoria senza l'oblio. La conoscenza si può avere se si rivelano le macchie vuote della mancanza di interesse, e la precisione, esattezza, utilità pragmatica della conoscenza cresce insieme alle dimensioni di quelle macchie. A tutti i fini pratici, le cose escluse - sfocate, gettate nell'ombra, costrette sullo sfondo vago o invisibile - non appartengono più a «ciò che è». A esse è stata negata l'esistenza, è stato negato uno spazio tutto loro nel Lebenswelt. Con ciò sono state distrutte, ma quella è stata una distruzione creativa. «Eliminare», secondo la famosa frase di Mary Douglas, non è un movimento negativo, ma uno sforzo positivo di organizzare l'ambiente [10].

Prima di tutto viene una visione: l'immagine della complessità stupefacente e dell'infinità paralizzante del mondo ridotto a proporzioni sopportabili, assorbibili, gestibili, proporzioni con cui si può vivere. In quanto percettori, dice Mary Douglas, noi selezioniamo fra tutti gli stimoli che colpiscono i nostri sensi. In un caos di impressioni mutevoli, ciascuno di noi costruisce un mondo stabile in cui gli oggetti hanno forme riconoscibili' [11].

Poi viene lo sforzo di innalzare il mondo «realmente esistente» (quel mondo che è così tangibilmente, ostinatamente, pesantemente e fin troppo dolorosamente presente attorno a noi e dentro di noi proprio perché è caotico e tutt'altro che perfetto) a livello della visione; renderlo altrettanto lineare, puro, leggibile quanto lo è la visione. È la visione che presenta il mondo come disponibile a essere plasmato, impastato, premuto e stiracchiato - l'oggetto giusto per l'azione. Per dirla con Siegfried Kracauer, "la pesantezza, la goffaggine e l'impenetrabilità della realtà si rivelano in modo chiaro e più distinto a coloro che vi si accostano dal punto di vista dell'idea" [12]. È grazie alla visione che il mondo «emerge con orribile chiarezza» e che si ode la chiamata all'azione.

Nello scacciare lo sporco, nel tappezzare le pareti, nel pitturare, nel decorare, non siamo governati dall'ansia di sfuggire alla malattia, dice Mary Douglas, ma riordiniamo positivamente il nostro ambiente, rendendolo conforme a un'idea. In breve, il nostro comportamento nei confronti dell'inquinamento è la reazione che condanna ogni oggetto

o idea passibile di confondere o contraddire le classificazioni cui siamo affezionati [13] (o, come direbbe il Marco Polo di Calvino, qualsiasi oggetto o idea che confonde la confortante chiarezza della «città di cui parliamo», della città che «ha molto di ciò che occorre per esistere», ciò di cui noi abbiamo bisogno per esistere, e del modo in cui noi parliamo di quella città).

Abbandonato a se stesso, non illuminato dai proiettori della storia e prima della iniziale seduta di prove con i progettisti il mondo non è né ordinato né caotico, né pulito né sporco. È progetto umano che evoca il disordine insieme alla visione dell'ordine, la sporcizia insieme al progetto della purezza. Il pensiero rassetta prima l'immagine del mondo, così che il mondo stesso possa essere rassettato subito dopo.

Una volta che l'immagine è stata rassettata, il riassetto del mondo (il desiderio di rassettarlo, lo sforzo di rassettarlo, benché non necessariamente il fatto compiuto del rassettare) sono scontati. Il mondo è gestibile ed esige di essere gestito nella misura in cui è stato rifatto a misura della comprensione umana. Il precetto di Francesco Bacone secondo cui per padroneggiare la natura occorre obbedirle non era una dichiarazione di umiltà e nemmeno un consiglio di mitezza. Era un gesto di sfida.

Alla natura abbiamo obbedito - a malincuore, consapevolmente o no - fin dagli albori del tempo. Non essere di fattura umana, e quindi estendersi al di là della portata umana e sfuggire al potere umano era, in fin dei conti, il senso stesso dell'idea di «Natura». L'eresia di Bacone risiedeva nell'idea che la natura, così compresa, non deve e non va lasciata in pace, come era stata fino ad allora per deplorabile trascuratezza e imperdonabile mancanza di decisione, ma può essere padroneggiata, a condizione che impariamo le sue leggi che vanno rispettate. Tre secoli dopo, Karl Marx rimproverava ai filosofi di non aver seguito il precetto di Bacone sino in fondo: viaggiando lungo il binario che conduce dall'obbedienza al comando, i filosofi si erano fermati a metà strada e avevano lasciato il treno alla stazione della «spiegazione». Ma avrebbe detto Marx, per quanto il favo di miele sia perfetto, anche l'architetto più incapace e pasticcione è superiore a un'ape, e questo grazie all'immagine del prodotto finito che ha in testa prima ancora che abbia inizio il lavoro di costruzione.

Naturalmente i progetti sono necessari perché sta per essere creato qualcosa di nuovo; va cambiato qualcosa di esistente, di già presente lì fuori, nel mondo com'è. E così come, secondo il proverbio, «la prova del budino sta nel mangiarlo», la conoscenza si mette alla prova cambiando il mondo.

Vi sono, però, due modi radicalmente diversi di creare il nuovo. Per cogliere la differenza, Lewis Mumford ha usato l'allegoria dell'agricoltura contrapposta all'industria estrattiva.

L'agricoltura, secondo Mumford, «restituisce deliberatamente quello che l'uomo estrae dalla terra». Il processo dell'estrazione, al contrario, «è distruttivo... e ciò che viene estratto una volta dalla cava o dalla miniera non si può sostituire». L'industria mineraria, pertanto, «presenta l'immagine stessa della discontinuità dell'uomo, che oggi c'è e domani non c'è più, oggi persegue febbrilmente il guadagno, domani è vuoto ed esaurito» [14]. Possiamo dire che una moda comunemente dispiegata fra le forme moderne di creare (o forse dovremmo dire di «distruggere creativamente»?) è stata plasmata sul modello e a somiglianza dell'industria mineraria.

L'agricoltura rappresenta la continuità: un cereale è sostituito da nuovi cereali, una pecora partorisce altre pecore.

Plus ça change, plus c'est la même chose. La crescita come riasserzione e riaffermazione dell'essere... Una crescita senza perdite... Nulla si perde per strada. Alla morte segue la rinascita. Non c'è da stupirsi se le società di agricoltori hanno dato per scontata la

continuità eterna degli esseri: quella cui hanno assistito e che hanno praticato era una catena ininterrotta di fini indistinguibili dalla ripetizione incessante degli inizi, o meglio una perpetua resurrezione. Non vivevano «per la morte», come sosteneva Martin Heidegger meditando sui modi e mezzi della *techne* nell'epoca del suo trionfo supremo ma per la perpetua rinascita, sotto forma o di reincarnazione infinita, o di corpi mortali di carne rinati come spiriti, come anime immateriali ma immortali.

Invece l'estrazione dei minerali è un'epitome della rottura e della discontinuità. Il nuovo non può nascere se qualcosa non viene scartato, gettato via o distrutto. Il nuovo si crea nel corso di una dissociazione meticolosa e spietata fra il prodotto-obiettivo e tutto il resto che si frappone al suo arrivo.

Che siano preziosi o vili, i puri metalli si possono ottenere soltanto rimuovendo scorie e ceneri dal minerale grezzo. E al minerale grezzo si arriva soltanto rimuovendo ed eliminando, strato dopo strato, del terriccio che preclude l'accesso alla vena, dopo aver abbattuto o bruciato la foresta che precludeva l'accesso al suolo. L'estrazione dei minerali nega che la morte rechi in grembo una nuova vita, anzi procede in base al presupposto che la nascita del nuovo richieda la morte del vecchio. E se è così, ogni nuova creazione è destinata a condividere prima o poi la sorte di ciò che è stato lasciato a marcire e a decomporsi per aprire la via a una creazione ancor più nuova. Ciascuno dei punti attraverso i quali procede l'estrazione mineraria è un punto di non-ritorno. L'estrazione dei minerali è un movimento a senso unico, irreversibile e irrevocabile. La cronaca dell'industria mineraria è un cimitero di filoni e pozzi sfruttati, ripudiati e abbandonati. Essa è inconcepibile senza rifiuti.

A chi gli chiedeva come facesse a ottenere la meravigliosa armonia delle sue sculture, si dice che Michelangelo rispondesse: «Semplice. Basta prendere un blocco di marmo e togliere tutto il superfluo». Al culmine del Rinascimento, Michelangelo proclamava il precetto che avrebbe guidato la creazione moderna. La separazione e la distruzione dei rifiuti era destinata a essere il segreto commerciale della creazione moderna: togliendo e gettando via il superfluo, il non necessario e l'inutile, si sarebbe scoperto il bello, l'armonioso, il piacevole e il gratificante.

La visione di una forma perfetta nascosta dentro il blocco informe di pietra grezza precede il suo atto di nascita. I rifiuti sono l'involucro che cela quella forma. Per metterla a nudo, per farla emergere ed essere, per ammirarne la perfezione in tutta la sua pura armonia e bellezza, la forma va prima spogliata dell'involucro. Perché qualcosa sia creato, qualcos'altro va consegnato ai rifiuti. L'involucro – la scoria dell'atto creativo – va lacerato, fatto a pezzi e gettato via perché non ingombri il pavimento e non ostacoli i movimenti dello scultore. Non può esservi bottega d'artista senza un cumulo di rifiuti.

Tuttavia ciò trasforma i rifiuti in un ingrediente indispensabile del processo creativo. Anzi, di più, dota i rifiuti di un potere impressionante, veramente magico, equivalente a quello della pietra filosofale dell'alchimista: il potere di una prodigiosa trasmutazione di materia vile, spregevole e umile in un oggetto nobile, bello e prezioso. Inoltre fa dei rifiuti un'incarnazione dell'ambivalenza. I rifiuti sono al tempo stesso divini e satanici. Sono la levatrice di ogni creazione, e il più temibile ostacolo ad essa. I rifiuti sono sublimi: una miscela impareggiabile di attrazione e repulsione, che suscita un misto altrettanto ineguagliabile di ammirazione e timore.

Ma ricordiamo Mary Douglas: nessun oggetto è «rifiuto» per le sue qualità intrinseche e nessun oggetto può diventare rifiuto attraverso la sua logica interna. È venendo destinati dai progetti umani a diventare rifiuti che gli oggetti materiali – umani o inumani – acquistano tutte le qualità misteriose, ispiratrici di ammirazione, timore e repulsione che abbiamo elencato sopra. Nel suo interessantissimo studio sul significato rituale e le

proprietà magiche comunemente attribuite ai capelli umani, Edmund Leach osserva che in molte culture la chioma, pur essendo una parte del corpo, è trattata con cura amorevole, unta e pettinata e acconciata nelle fogge più elaborate, ma non appena viene tagliata diventa «sporcizia» ed è associata esplicitamente e coscientemente con le... sostanze inquinanti, le feci, l'urina, lo sperma e il sudore... Chiaramente la «sporcizia» è un materiale magico, conferisce al barbiere e al lavandaio pericolosi poteri aggressivi, ma non sono i poteri di un individuo particolare... sono i poteri della stessa «chioma magica», o, più precisamente, del notevole atto di trasmutazione che si compie separando i capelli dal corpo umano. Tutte le operazioni effettuate sui capelli - taglio, rasatura, acconciatura - equivalgono all'atto di evocare una persona nuova dalla vecchia, dal momento che in molte culture la chioma viene rimodellata come parte integrante di un rito di passaggio da un'identità socialmente assegnata a un'altra. E così l'atto di separazione «non soltanto crea due categorie di persone, ma crea anche una terza entità, quella che viene ritualmente separata». In altre parole, «è la situazione rituale che rende "potente" la chioma, non la chioma che rende potente il rituale» [15].

I capelli tagliati condividono parte dei poteri magici loro attribuiti (per l'esattezza si tratta di magia nera) con l'urina, il sudore e altre sostanze ugualmente «impure», che sono evitate e aborrite a causa dell'ambiguità del loro status (esse violano infatti la barriera che non va superata se non si vuole che il mondo perda la sua trasparenza e le azioni la loro chiarezza), perché mettono in discussione e compromettono il sacrosanto legame fra l'io incarnato e il resto del mondo. Ma i capelli tagliati condividono anche i grandi e sinistri poteri di tutti i rifiuti. Come questi, servono all'atto miracoloso di estrarre il nuovo dal vecchio, il migliore dal peggiore, il superiore dall'inferiore. Questa trasmutazione ambita e desiderata non è completa, e per certo non è sicura, finché i «rifiuti» sono ancora in giro, anziché essere stati spazzati via e depositati in un luogo isolato e a prova di perdite. L'atto della creazione raggiunge il suo culmine, completamento e autentico compimento nell'atto della separazione e dell'eliminazione dei rifiuti.

La mente moderna è nata insieme all'idea che il mondo si possa cambiare. Modernità è rifiutare il mondo così com'è stato finora e decidere di cambiarlo. Il modo d'essere moderno consiste in un cambiamento compulsivo, ossessivo: nel rifiuto di ciò che «semplicemente è» in nome di ciò che potrebbe, e per ciò stesso dovrebbe, essere messo al suo posto. Il mondo moderno è un mondo che contiene un desiderio - e una decisione - di sfidare la sua *mêmeté* (come direbbe Paul Ricoeur): la sua stessità. Un desiderio di rendere se stessi diversi da ciò che l'io è, di rifarsi incessantemente. La condizione dei moderni è essere in movimento. La scelta è fra modernizzarsi o perire. Quindi, la storia moderna è stata storia di progetti e museo/cimitero di progetti sperimentati, usati, scartati e abbandonati nell'incessante guerra di conquista e/o di attrito combattuta contro la natura.

Quanto a progettualità, la mente moderna non ha avuto uguali. I progetti: ecco un articolo di cui le società moderne, e i loro membri, non sono mai a corto. La storia dell'era moderna è stata una lunga serie di progetti accarezzati, perseguiti, portati a termine, falliti o abbandonati. I progetti erano tanti e vari, ma ciascuno dipingeva una realtà futura diversa da quella nota ai progettisti. E dal momento che «il futuro» non esiste finché rimane «nel futuro», e poiché trattando con il non-esistente non si può «aver ben chiari i fatti», non c'era modo di capire in anticipo - e meno ancora con certezza - quale mondo sarebbe emerso al termine degli sforzi di costruzione. Sarebbe stato davvero, come desiderato, un mondo benigno, user friendly e gradevole? E i capitali messi in bilancio e accantonati per la bisogna, e i piani di lavorazione approvati, si sarebbero dimostrati adatti per trasferire quel mondo dal tavolo da disegno al presente futuro?

Un'elevata probabilità di risposte negative a entrambi gli interrogativi è sempre stata e sempre resterà un attributo inseparabile della progettualità. L'idea di un bene puro è frutto di un'illusione, ammonisce Tzvetan Todorov [16]. Il maggior bene si può avere solo pagando: insieme ai suoi benefici, esso reca fatalmente conseguenze indesiderabili tanto quanto imprevedibili, benché queste ultime di solito vengano minimizzate o ignorate nello stadio della progettazione con il pretesto della nobiltà delle intenzioni generali. I progetti sono irti di rischi; via via che trascorrevano i tempi moderni, una parte sempre maggiore dello zelo progettuale e degli sforzi di progettualità era sollecitata dall'urgenza di disintossicare neutralizzare o allontanare dalla vista il «danno collaterale» prodotto dai progetti del passato. Progettare diventa la causa prima di se stesso; in ultima analisi, progettare è un processo che si auto-perpetua. È anche un'attività intrinsecamente produttrice di rifiuti. Se nessun progetto può essere pienamente e veramente on target e non può non influire, in modo imprevedibile e spesso sgradevole, su aspetti della realtà trascurati o deliberatamente tralasciati, allora un eccesso di progettualità, un surplus di progetti, può salvare il processo della progettazione nel suo complesso, compensando l'inevitabile fallibilità di ciascuna delle sue parti e dei suoi stadi.

Un progetto infallibile, a prova di rischio, è praticamente una contraddizione in termini.

Per essere visto come «realistico», passibile di attuazione, occorre che il progetto semplifichi la complessità del mondo.

Deve separare il «rilevante» dall'«irrilevante», filtrare i frammenti gestibili di realtà per eliminarne tutte le parti che resistono alla manipolazione e prendere di mira gli obiettivi che sono resi «ragionevoli» e «alla nostra portata» dai mezzi e dalle competenze attualmente disponibili, integrati da mezzi e competenze che si spera saranno presto acquisiti.

Tutte quante le condizioni elencate, per essere soddisfatte, richiedono che molte cose possano essere scartate, eliminate dalla vista, dal pensiero e dall'azione. Richiedono anche che qualsiasi cosa sia rimasta esclusa si trasformi – e immediatamente – nello scarto del processo di progettazione. La strategia che sta dietro la progettazione e il suo effetto inevitabile è la suddivisione degli esiti materiali dell'azione in «ciò che conta» e «ciò che non conta», in «prodotto utile» e «scarto». Poiché la progettazione è destinata (per le ragioni esposte prima) non soltanto a essere incessante, ma anche a espandersi costantemente in termini di volume, essa non può che preannunciare una perpetua accumulazione di scorie e un inarrestabile aggravamento dei problemi di smaltimento dei rifiuti, insoluti o forse insolubili.

Il 29 novembre 2002 ho provato a chiedere a quattro «motori di ricerca» di trovarmi i siti Web in cui si parlava del concetto di «rifiuti». Altavista mi ha restituito 6.353.800 indirizzi di siti Web. Google ne ha trovati 11.500.000 (con una clausola condizionale: «circa». Google infatti va fiero della velocità con cui «scruta» la rete e la mia ricerca ha impiegato appena 0,07 secondi). Infine, Lycos ha trovato 17.457.433 siti e Alltheweb 17.478.410.

Colgo l'occasione per osservare che un ulteriore e non richiesto regalo della mia ricerca di informazioni sui «rifiuti» sono state, come si capisce dalle cifre, le informazioni indirette che ho ricavato circa l'eccesso di informazione: cioè di quella alleata e complice, fedele «fino alla morte», dei rifiuti, che al tempo stesso fornisce il massimo contributo alla loro obesità già colossale e in crescita esponenziale. Nessuno sforzo dell'immaginazione, per quanto grande, basterebbe a sfogliare anche di sfuggita il volume delle informazioni «disponibili» e «in offerta,» figuriamoci poi ad assorbirlo, digerirlo e trattenerlo. Nella nostra strategia attuale di lotta ai rischi con l'arma dell'eccesso, i rifiuti sono pre-

programmati, e l'aumento incessante delle informazioni è un ottimo esempio del trend universale. L'eccesso di informazioni è troppo esteso per poterlo scaricare in cervelli umani, o anche in quel ricettacolo convenzionale delle informazioni che sono gli scaffali di una biblioteca. L'invenzione della memoria elettronica è capitata a proposito: il World Wide Web soddisfa il bisogno di un contenitore infinitamente capace ed esponenzialmente crescente per le informazioni-scoria. La dissipazione universale caratteristica di ogni moderna produzione ha trovato la sua manifestazione più spettacolare nella sete insaziabile di informazioni balzata in primo piano grazie alla tecnologia informatica.

«L'informazione è assolutamente infinita nel ciberspazio e ciò crea un'esigenza astratta di controllo delle informazioni che in realtà non può mai essere soddisfatta. Quella che si può chiamare la spirale del tecno-potere è costituita da tre elementi: sovraccarico di informazione, gestione del sovraccarico per mezzo di uno strumento, ed evenienza del sovraccarico di informazione», scrive Tim Jordan [17]. Possiamo dire che la produzione di informazioni-scoria, come ogni attività produttrice di rifiuti, si alimenta da sé: ogni tentativo di smaltimento dei rifiuti non fa che sfornare altri rifiuti. «I problemi del sovraccarico di informazione tendono a riemergere quando gli stessi dispositivi che divengono essenziali per la gestione delle informazioni cominciano a produrne troppe.

Ma torniamo ai risultati della mia ricerca.

Anche in base agli standard del nostro mondo, che com'è noto viene ripetutamente gettato nello scompiglio dall'eccesso non più assorbibile e quindi ingestibile di informazioni «obiettivamente disponibili», anziché dalla loro penuria, il numero di voci relative all'argomento dei rifiuti è enorme.

Quanto? È possibile valutarlo con esattezza facendo un paragone con altri argomenti ancor più rilevanti e di primo piano per l'opinione pubblica e discussi più esplicitamente: argomenti che sono ogni giorno sulla bocca di tutti e quindi, sembra, nella mente di tutti. Il motore di ricerca *Alltheweb* ha individuato nello stesso giorno 7.304.625 siti Web sul terrorismo, attualmente il tema più scottante della telecittà globale; 6.547.193 siti sulla povertà; 3.727.070 sulla disoccupazione; 3.017.330 sul razzismo e 1.508.426 sulla carestia. Si potrebbe pensare che il tema dei rifiuti, benché compaia abbastanza di rado sulle prime pagine dei giornali, si sia conquistato un posto stabile e permanente fra le preoccupazioni odierne del mondo intero. Considerato che la rarità relativa delle loro apparizioni nei discorsi delle personalità pubbliche e in manifesti e programmi di partito difficilmente eguaglia la portata dei timori sotterranei (come evidenzia il numero record di siti Web che se ne preoccupano), i rifiuti si potrebbero definire come uno dei problemi più tormentosi e insieme uno dei segreti meglio custoditi del nostro tempo. «I rifiuti», potremmo dire prendendo spunto da Calvino, appartengono all'Aglaura che «cresce in terra», ma non all'Aglaura con cui gli abitanti «crescono insieme»... La storia in cui e con cui noi cresciamo non s'interessa minimamente dei rifiuti. Secondo quella storia è il prodotto che conta, non il rifiuto. Ogni giorno, dai parcheggi delle fabbriche escono due tipi di camion: uno si dirige verso i magazzini e i supermercati, l'altro prende la via delle discariche. La storia con cui siamo cresciuti ci ha addestrati a tener conto (contare, stimare, apprezzare) soltanto dei camion del primo tipo. A quelli del secondo pensiamo soltanto nelle occasioni (per fortuna non ancora quotidiane) in cui la valanga degli scarti rotola giù dalle montagne di rifiuti abbattendo le barriere destinate a proteggere i nostri cortili. Quelle montagne non le visitiamo né fisicamente né con il pensiero, così come non andiamo a spasso per quartieri difficili, strade pericolose, ghetti urbani, campi per coloro che chiedono asilo e altre zone off limits. Nelle nostre compulsive evasioni turistiche li evitiamo accuratamente (o siamo dirottati altrove). Smaltiamo gli avanzi nel

modo più radicale ed efficiente: li rendiamo invisibili non guardandoli, e impensabili non pensandoci. Ci preoccupano soltanto quando le difese elementari e consuete vengono violate e le precauzioni non sortiscono effetto: quando è messa a repentaglio l'insularità comoda e soporifera di quel nostro Lebenswelt che avrebbero dovuto proteggere.

Ma se cercaste su Lycos o su Alltheweb, ciascuno di essi vi offrirebbe oltre 17 milioni di testimonianze del fatto che quel momento di preoccupazione è proprio dietro l'angolo.

Può arrivare in qualsiasi istante. Forse è già arrivato.

I rifiuti sono il segreto oscuro e vergognoso di ogni produzione. Sarebbe preferibile che restasse un segreto. I capitani d'industria preferirebbero non menzionarlo affatto: per ammetterlo, devono essere messi davvero alle strette. Eppure la strategia dell'eccesso, inevitabile in una vita vissuta-in-vista-di-un-progetto, la strategia che sprona, stimola e pungola lo sforzo produttivo e quindi anche la produzione di rifiuti, rende arduo tenere in piedi la copertura. Già il semplice volume dei rifiuti non consente di sorvolare sulla loro esistenza e di cancellarla mettendola a tacere. Quindi l'industria dello smaltimento dei rifiuti è una branca della produzione moderna (insieme al servizio di sicurezza, quella prosecuzione della copertura con altri mezzi, tesa a impedire il ritorno del rimosso: ma su questo torneremo più avanti) che non si metterà mai fuori servizio. La sopravvivenza moderna - la sopravvivenza della forma di vita moderna - dipende dall'abilità e dall'efficienza della rimozione delle immondizie.

I raccoglitori di immondizie sono gli eroi non celebrati della modernità. Giorno dopo giorno rinnovano e riconfermano il confine fra normalità e patologia, salute e malattia, fra il desiderabile e il repellente, l'accettato e il rifiutato, il *comme il fait* e il *comme il nefait pas*, l'interno e l'esterno dell'universo umano. Quella linea di confine necessita della loro costante vigilanza e diligenza, perché è tutto fuorché una «frontiera naturale»: nessuna catena montuosa alta quanto il cielo, nessun mare profondo, nessuna gola montana invalicabile separa il dentro dal fuori. E non è la differenza fra prodotti utili e rifiuti che richiede e utilizza il confine. Al contrario, è il confine che divina, letteralmente evoca, la differenza fra i due: la differenza fra l'amMESSo e il respinto, l'incluso e l'escluso.

Quel confine è tracciato di bel nuovo a ogni giro di raccolta ed eliminazione dei rifiuti. La sua unica modalità esistenziale è l'incessante attività di separazione. Non c'è da stupirsi se questa non può essere lasciata incustodita; essa richiede una manutenzione costante, per evitare che le postazioni di confine e le cabine di controllo si disintegrino e ne consegua un indescrivibile scompiglio. Non c'è da stupirsi se il confine trasuda ansia e tende i nervi. Tutti i confini generano ambivalenza, ma questo è eccezionalmente produttivo.

Per quanto ci si sforzi, la frontiera che separa il «prodotto utile» dagli «scarti» è una zona grigia: un regno dell'indefinito dell'incerto - e del pericolo.

Dall'adeguata manutenzione del confine dipendono troppe cose perché questo compito sia lasciato alla discrezione dei soli spazzini. I raccoglitori di immondizie possono sbagliare, essere distratti, svogliati o sciatti. I loro giudizi eccentrici possono riportare in scena proprio l'ambivalenza che il confine rigoroso e leggibile avrebbe dovuto eliminare. Dal momento che il confine precede la divisione fra i prodotti desiderati e tutti i rimasugli consegnati alla categoria dei rifiuti, tracciare il confine in un modo che non lasci margine d'errore e mantenerlo impenetrabile e impermeabile richiede grande esperienza e abilità. Ma più ancora, richiede un'autorità che possa compensare - o così si spera - la penuria di entrambe le qualità. Servono funzionari dell'immigrazione e controllori della qualità. Costoro devono montare la guardia lungo la linea che separa l'ordine dal caos (una linea di battaglia o di armistizio, ma sempre sospettata di incoraggiare violazioni e di essere pronta alla conflagrazione). Essi costituiscono le unità

d'assalto delle truppe al fronte nella guerra moderna contro l'ambivalenza.

Progettare «ha senso» nella misura in cui non tutto, nel mondo esistente, è come dovrebbe essere. Ma la cosa ancor più importante è che il progettare vede riconosciuti i suoi meriti se quel mondo non è quello che potrebbe essere, considerati i mezzi disponibili o auspicati per cambiare le cose. Il fine della progettazione è assegnare più spazio al «buono» e meno spazio, o nessuno spazio, al «cattivo». È il buono che fa del cattivo ciò che è: cattivo. Il «cattivo» è lo scarto del miglioramento.

Certo, la natura è governata dalle sue leggi. Le leggi di natura non sono state fatte dagli esseri umani e quindi gli umani non possono disfarle. Secondo il consiglio di Bacone, gli umani potrebbero soltanto apprendere quelle leggi per poterle usare a beneficio dell'umanità. Ma un aspetto del mondo che la mente moderna trovava particolarmente sgradevole, inaccettabile e insopportabile era lo stato dell'umanità. E l'umanità era una parte del mondo che riusciva a ignorare, a suo rischio e pericolo, le leggi di natura sostituendovi leggi fatte dall'uomo.

Guidata da leggi fatte dall'uomo, l'umanità ha continuato ad arrancare crucciata, afflitta e tormentata dalle forze dell'irrazionalità, del pregiudizio e della superstizione. A confronto con la parte inumana dell'universo, che nulla sa dell'«errore», la parte umana poteva apparire soltanto come una serra di stupidità e di cattiva volontà, una lunga serie di grossolani errori e di crimini. La sola «legge della storia umana» che si potesse immaginare era la necessità che la ragione prendesse il sopravvento quando la spontaneità umana falliva in modo spettacolare. Quel passaggio dei poteri era tanto inevitabile quanto urgente. Si trattava di un'inevitabilità storica: esso era destinato a verificarsi, per via della semplice mancanza di un'alternativa; dell'indispensabile scoperta del fatto che, a un dato momento, la ragione deve farsi carico della storia, soffocare, domare o imbavagliare le sue naturali inclinazioni e primordiali tendenze, e assumersi la responsabilità della forma della necessità storica. Sembrava che quel momento fosse stato raggiunto alla soglia dell'era moderna, quando il vecchio modello di comunità umana non poteva più reggere e la società sembrava disgregarsi. La prosecuzione dello *statu quo*, definita ancien régime sarebbe stata un abominio: una violazione della legge della storia e un reato penale contro la ragione umana. La sostituzione del retaggio viziato di una storia dissoluta, irresponsabile e indisciplinata con modelli di comunità umana nuovi, progettati partendo da zero, dettati dalla ragione, fatti su misura e monitorati (raffinati, civilizzati, *polisés*), era ormai improcrastinabile. Quell'imperativo sarebbe diventato il *primum mobile* dello zelo modernizzatore.

La modernità, potremmo dire, è uno stato di emergenza perpetua, ispirato e alimentato - per citare quanto scritto da Geoffrey Bennington in un altro contesto - dalla «sensazione che qualcuno deve dare ordini, se non si vuole perdere tutto» [18]. Senza di noi, il diluvio. Senza azioni preventive o attacchi preventivi, la catastrofe. L'alternativa a un futuro pre-progettato è il dominio del caos. Le cose umane non possono essere lasciate a fare il loro corso.

La modernità è una condizione di progettazione compulsiva e generatrice di dipendenza.

Dove c'è progetto, ci sono scarti. Nessuna casa è davvero completa prima che il cantiere sia stato ripulito da tutti i rimasugli indesiderati.

Quando si tratta della progettazione delle forme della comunità umana, gli scarti sono esseri umani. Certi esseri umani che non si adattano alla forma progettata né possono esservi adattati. O tali da adulterarne la purezza e quindi offuscarne la trasparenza: i mostri e mutanti di Kafka, come l'indefinibile Odradek o l'incrocio fra un gattino e un agnello bizzarrie, mostri, ibridi che «vedono» il bluff delle categorie apparentemente

inclusive/esclusive. Bruttare in un paesaggio altrimenti elegante e sereno. Difetti dalla cui assenza o cancellazione la forma progettata avrebbe soltanto da guadagnare, diventando più uniforme, più armoniosa, più sicura e, nel complesso, più in pace con se stessa.

Un'altra espressione per designare le forme nuove e migliorate di comunità umana è la «costruzione di ordine».

Ordine: secondo l'Oxford English Dictionary, «a condizione in cui ogni cosa è al posto che le spetta e svolge la funzione che le è assegnata». Ordinare (costruire ordine là dove regnava il caos): «mettere o tenere in ordine o nella giusta condizione; disporre secondo una regola; regolare, governare, gestire».

La prospettiva dell'ordine (ogni nuova prospettiva di ogni nuovo ordine) attira fuori dalla tana l'orco del caos. Il caos è l'alter ego dell'ordine, è un ordine con il segno negativo: una condizione in cui qualcosa non è al posto che le spetta e non svolge la funzione che le è assegnata (sempre che siano concepibili un posto e una funzione giusti). Quel «qualcosa» senza posto e senza funzione scavalca la barricata che separa l'ordine dal caos. La sua espunzione è l'ultimo atto di creazione prima del completamento dei lavori di costruzione dell'ordine.

Non può esservi ordine senza caos, così come non potrebbe esservi testa senza croce, né luce senza buio. Il caos si rivela come stato di caos rendendo possibili eventi che l'ordine deve già aver proibito; ma nel momento in cui il divieto venisse annunciato, il caos avrebbe svelato il proprio volto senza indugio. Caos, disordine, illegalità presagiscono le infinite possibilità e l'illimitatezza dell'inclusione; l'ordine rappresenta i limiti e la finitezza. In uno spazio ordinato, non tutto può succedere.

Lo spazio ordinato è uno spazio governato da regole, mentre la regola è tale nella misura in cui proibisce ed esclude. La legge diventa legge una volta che esclude dalla sfera del consentito quegli atti che sarebbero permessi se non fosse per la presenza della legge, e quegli attori cui sarebbe consentito permanere in stato di illegalità. Il diritto, per dirla con Giorgio Agamben, non ha altra vita che quella che riesce a catturare dentro di sé attraverso l'esclusione inclusiva dell'*exceptio*: esso si nutre di questa e senza di essa, è lettera morta... Non è l'eccezione che si sottrae alla regola, ma la regola che, sospendendosi, dà luogo all'eccezione e soltanto in questo modo si costituisce come regola, mantenendosi in relazione con quella [19].

Ogni iniziativa resta saldamente dalla parte della regola.

La regola precede la realtà. La legislazione precede l'ontologia del mondo umano. La legge è un progetto, un piano per un habitat chiaramente circoscritto, leggibilmente contrassegnato, mappato e segnalato. È la legge che fa esistere l'illegalità tracciando la linea che divide ciò che è dentro da ciò che è fuori. L'illegalità non è la mera assenza di legge; l'illegalità sorge con il ritiro, la sospensione, il rifiuto della legge. La pretesa della legge all'universalità suonerebbe vacua, se non fosse che la legge, ritirandosi, include l'escluso. La legge non raggiungerebbe mai l'universalità senza il suo diritto a tracciare il confine della sua applicazione, creando con ciò stesso una categoria universale dell'escluso, e il diritto a predisporre un «luogo di accesso vietato», creando con ciò la discarica per coloro che sono esclusi, riciclati in rifiuti umani.

Analizzata dal punto di vista della legge, l'esclusione è l'atto dell'autosospensione. Autosospensione significa che la legge limita il suo rapporto con gli esclusi al fatto di tenerli fuori dalla sfera governata da regole che ha delimitato. La legge agisce su quel rapporto proclamando che gli esclusi non la riguardano. Non c'è legge per gli esclusi. La condizione dell'essere esclusi consiste nell'assenza di una legge che ad essa si applichi.

Nella definizione di Agamben, il modello tipico-ideale di un essere escluso è rappresentato dall'homo sacer, una categoria dell'antico diritto romano «posta al di fuori

della giurisdizione umana senza trapassare in quella divina» [20]. La vita di un homo sacer è priva di valore, dal punto di vista sia umano sia divino. Uccidere un homo sacer non è un reato punibile, ma la vita di un homo sacer non si può usare neanche in un sacrificio religioso. Privata di quel senso umano e divino che solo la legge può conferire, la vita dell'homo sacer non ha valore. Uccidere un homo sacer non è né reato né sacrilegio, ma per lo stesso motivo non può costituire un'offerta sacrificale.

Traducendo tutto ciò in termini laici contemporanei, potremmo dire che, nella sua versione attuale, l'homo sacer non è né definito da un insieme di leggi positive, né è portatore di diritti umani che precedono le norme di legge. È per la facoltà del sovrano di rifiutare la concessione di leggi positive e di negare il possesso di qualsiasi diritto di origine alternativa (ivi compresi i «diritti umani»), e pertanto per la sua facoltà di escludere gli *homines sacri* definiti dal ritiro delle definizioni legali, che lo «spazio sovrano» viene rivendicato, ottenuto, circoscritto e protetto. «Lo spazio politico della sovranità si sarebbe... costituito attraverso una doppia eccezione» [21].

Homo sacer è la principale categoria di rifiuti umani creata nel corso della moderna produzione di spazi sovrani ordinati (obbedienti alle leggi, governati da norme). Per citare ancora una volta Agamben:

Malgrado le chiacchiere dei benintenzionati, oggi il popolo non è che il vuoto supporto dell'identità statale e unicamente come tale viene riconosciuto. Per chi nutrisse ancora qualche dubbio in proposito, un'occhiata a quanto sta avvenendo intorno a noi è, da questo punto di vista, istruttiva: se i potenti della terra si muovono in armi per difendere uno Stato senza popolo (il Kuwait), i popoli senza Stato (curdi, armeni, palestinesi, baschi, ebrei della diaspora) possono invece essere oppressi e sterminati impunemente, perché sia chiaro che il destino di un popolo può solo essere un'identità statale e che il concetto popolo ha senso soltanto se ricodificato in quello di cittadinanza [22].

Durante tutta l'era moderna, lo Stato nazionale ha rivendicato il diritto di presiedere alla distinzione fra ordine e caos, fra legge e illegalità, fra cittadino e homo sacer, fra appartenenza ed esclusione, fra prodotto utile (= legittimo) e scarto. «Malgrado le chiacchiere dei benintenzionati», vagliare, segregare ed eliminare i rifiuti della costruzione di ordine sono diventate la principale occupazione e meta-funzione dello Stato, oltre a costituire il fondamento per la sua pretesa all'autorità.

Il monopolio esclusivo e indiviso dello Stato sullo svolgimento di tale funzione è rimasto incontestato: o quanto meno, non contestato da altri Stati, desiderosi come dovevano essere di preservare l'aura di naturalezza e di non eccezionalità che circonda un assetto specifico dell'era del rifare le realtà umane a immagine e somiglianza di progetti. A tutti, o quasi, i fini pratici, quel monopolio resta incontestato ancor oggi, malgrado si accumulino gli indizi della natura fittizia delle pretese dello Stato alla sovranità. Al fine di salvare quel che resta della sovranità statale nella sua incarnazione fantasmatica odierna, si fa correntemente ricorso ai modi e mezzi ortodossi, completi delle loro abituali legittimazioni.

Forse gli Stati odierni non presiedono più alla stesura di piani e all'esercizio del diritto di proprietà di *utere et abutere* (usare e abusare) dei luoghi di costruzione dell'ordine. Vendicano tuttora la prerogativa fondativa, costitutiva della sovranità: il loro diritto di esenzione.

2.

Loro sono troppi? Ovvero i rifiuti del progresso economico

Loro sono sempre troppi. «Loro» sono quelli che dovrebbero essere di meno o, meglio ancora, non esserci proprio. Invece noi non siamo mai abbastanza. Di «noi» dovrebbero essercene di più.

Secondo un'autorità come l'*Oxford English Dictionary*, nessun uso della parola «sovrappopolazione» era mai stato registrato sino alla fine del XIX secolo, per l'esattezza fino al 1870. E ciò malgrado il fatto che, poco prima dell'inizio di quel secolo, precisamente nel 1798, Thomas Robert Malthus avesse pubblicato il suo Saggio sul principio della popolazione.

In quell'opera, egli sosteneva con decisione che l'incremento della popolazione avrebbe sempre superato l'aumento delle disponibilità di generi di sussistenza, e che, a meno di non porre un freno alla fertilità umana, non vi sarebbe mai stato abbastanza cibo per tutti.

Confutare la tesi di Malthus e demolire le sue argomentazioni è stato un passatempo in gran voga fra gli eminenti portavoce dello spirito moderno, intraprendente, chiassoso e sicuro di sé. Effettivamente, il «principio della popolazione» malthusiano contraddiceva tutto ciò che la promessa della modernità rappresentava: la sua certezza che a ogni miseria umana c'è rimedio, che con il passare del tempo le soluzioni si trovano e si applicano, che tutte le esigenze umane insoddisfatte trovano risposta e che la scienza e il suo braccio pratico, la tecnologia, sono destinate prima o poi a elevare le realtà umane allo stesso livello delle umane potenzialità, mettendo fine, una volta per tutte, all'irritante divario fra ciò che è e ciò che dovrebbe essere. Quel secolo credeva (ed era quotidianamente confortato nella sua credenza dal coro intonato dei filosofi e degli statisti) che un maggior potere (soprattutto industriale e militare) umano avrebbe reso possibile, anzi inevitabile, la conquista della felicità, e che la potenza e la ricchezza delle nazioni si misurassero in base al numero dei loro operai e soldati. In realtà, nella regione del mondo dove la profezia di Malthus fu concepita e contestata, nulla indicava che l'aumento della popolazione avrebbe ridotto i beni necessari alla sopravvivenza umana. Al contrario, la potenza lavorativa e quella bellica – e quanto maggiori erano, tanto meglio – apparivano come la principale e più efficace cura contro il flagello della penuria. Sparse per il mondo vi erano terre infinitamente estese e favolosamente ricche, punteggiate di chiazze vuote e scarsamente popolate: territori praticamente disabitati, in attesa di essere conquistati e colonizzati.

Ma per invaderli e conservarli occorreavano temibili eserciti e colossali impianti industriali pullulanti di addetti. Grande era bello... e redditizio. Popolazione numerosa

significava grande potenza. Grande potenza significava grandi conquiste territoriali. Grandi conquiste territoriali significavano grande ricchezza. Grandi terre e grande ricchezza significavano spazio per un gran numero di persone. *Quod erat demonstrandum*.

E così, se l'idea che al mondo ci siano troppe persone per sfamarle tutte è venuta in mente a persone preoccupate per lo stato di cose all'interno dei loro paesi, a quelle persone la risposta appariva ovvia, convincente e credibile, benché paradossale: una terapia per l'eccesso di popolazione è ancora popolazione. Soltanto le nazioni più vigorose, e quindi più popolate, sviluppano i muscoli necessari per sopraffare e assoggettare, o scalzare, gli occupanti esangui, arretrati e irrisolti o decadenti del pianeta; e solo le nazioni siffatte sono in grado di flettere quei muscoli con buoni risultati. Se a quel tempo fosse esistita la parola «sovrappopolazione», sarebbe stata considerata un ossimoro. Non può succedere che noi «siamo troppi»: sarebbe motivo di preoccupazione proprio l'opposto, cioè l'essere troppo pochi. La congestione locale si può scaricare a livello globale. I problemi locali saranno risolti a livello globale.

Esprimendo quella che era ormai diventata praticamente l'opinione comune del suo paese, uno degli oratori al Congresso dei Sindacati del 1883 (un certo Toyne di Saltburn) osservava con grave preoccupazione una tendenza nei distretti rurali a monopolizzare le terre, a trasformare le piccole tenute agricole in grandi tenute. Le piccole fattorie venivano abbattute e le loro terre assorbite in proprietà più vaste.

Il sistema fondiario esistente scacciava gli uomini dalla terra nelle miniere e nelle fabbriche, a competere con l'artigiano sul mercato del lavoro. I lavoratori del paese esigevano che si ponesse immediato rimedio al problema [01].

Quella lamentela non era certo una novità, solo che i rei sospetti e i potenziali imputati erano diversi, in una diagnosi ripetuta con monotonia lungo tutta la turbolenta storia della distruzione creativa che chiamiamo «progresso». Questa volta, la colpa del sovraffollamento del mercato del lavoro veniva data alla crisi e alla rovina dei piccoli proprietari, provocata dalla nuova tecnologia agricola. Qualche decennio prima, la disintegrazione delle corporazioni artigiane innescata dalla meccanizzazione dell'industria era stata additata come causa prima della miseria. Pochi decenni dopo, sarebbe venuto il turno delle miniere e delle fabbriche dove le vittime del progresso agricolo un tempo avevano cercato la salvezza.

Eppure, in tutti quei casi, il modo per alleviare le pressioni sulle condizioni di vita dei lavoratori e per migliorare il loro tenore di vita fu cercato in uno sfoltimento della folla di persone che assediavano i cancelli delle fabbriche offrendo manodopera. Quella soluzione apparve ovvia e non suscitò polemiche, dal momento che non mancavano certo i luoghi dove scaricare celermente il surplus – come dichiarò nel 1881 Joseph Arch, il leggendario dirigente del Sindacato dei lavoratori agricoli, dinanzi alla Commissione Agricoltura di Sua Maestà:

D.: Come fate a garantire che i lavoratori ricevano salari più alti?

R.: Abbiamo ridotto in misura notevole il numero dei lavoratori sul mercato.

D.: Come avete fatto a ridurre il numero dei lavoratori sul mercato?

R.: Negli ultimi otto o nove anni abbiamo trasferito circa 700 mila anime, uomini, donne e bambini.

D.: Come sono state trasferite queste 700 mila anime, con quali fondi?

R.: Mi sono recato in Canada e ho preso accordi con il governo canadese: loro metteranno una certa cifra, e noi abbiamo reperito una cifra equivalente nei fondi della categoria [02].

Un altro fattore che stimolò l'esportazione di «problemi sociali» di produzione interna attraverso una massiccia deportazione della porzione di popolazione interessata fu il timore che l'accumulo degli «esuberanti» nelle città avrebbe raggiunto il punto critico di autocombustione. Sporadici ma ripetuti disordini urbani indussero le autorità ad agire. Dopo il giugno 1848, i «quartieri difficili» di Parigi furono ripuliti a fondo dai misérables ribelli, e i proletari furono trasportati *en masse* oltre il mare, in Algeria. Dopo la Comune di Parigi del 1871, l'operazione fu ripetuta, ma la destinazione prescelta fu la Nuova Caledonia [03].

L'era moderna è stata fin dall'inizio un'epoca di grandi migrazioni. Masse di popolazione non ancora conteggiate e forse incalcolabili si spostarono da un capo all'altro del pianeta, lasciando i loro paesi natii che non offrivano possibilità di sopravvivenza, alla volta di terre straniere che promettevano migliore fortuna. Gli itinerari più richiesti e prevalenti si modificarono con il passare del tempo, a seconda dello spostamento dei «punti caldi» della modernizzazione, ma nel complesso i migranti muovevano dalle regioni del pianeta «più sviluppate» (cioè dove era più intensa la modernizzazione in atto) verso quelle «sottosviluppate» (cioè non ancora sconvolte nel loro equilibrio socio-economico dall'impatto della modernizzazione).

Gli itinerari dei migranti erano, per così dire, sovra-determinati. Da una parte, la popolazione in eccesso, incapace di trovare un impiego redditizio o di conservare lo status sociale già conquistato in precedenza o ereditato nel paese di origine, era un fenomeno limitato per lo più alle aree dove erano in atto processi di modernizzazione avanzati. Dall'altra, grazie allo stesso fattore di modernizzazione rapida, i paesi in cui si produceva popolazione in eccesso godevano (benché solo temporaneamente) di una superiorità tecnologica e militare rispetto ai territori non ancora investiti dai processi di modernizzazione. Ciò consentiva loro di considerare e trattare quelle regioni come «vuote» (e di svuotarle nell'eventualità che gli aborigeni si opponessero a essere scacciati o esercitassero un potere di disturbo intollerabile per i coloni), quindi pronte, anzi impazienti, di accogliere massicci insediamenti. In base a stime incomplete per ovvi motivi, dai 30 ai 50 milioni di aborigeni delle terre «premoderne», pari a circa l'80 per cento della loro popolazione, furono scacciati fra l'epoca del primo arrivo e insediamento dei soldati e mercanti europei e l'inizio del XX secolo, quando il loro numero toccò il punto più basso [04]. Molti furono assassinati, molti altri morirono di malattie importate, e il rimanente si estinse dopo aver perso i mezzi di sostentamento che avevano tenuto in vita i loro antenati per secoli. Charles Darwin riassumeva così la saga del processo di «civiltà dei selvaggi» guidato dall'Europa: «Là dove è passato l'europeo, la morte sembra inseguire l'aborigeno» [05].

Per un'ironia della storia, lo sterminio degli aborigeni per far posto alla popolazione europea in esubero (cioè per preparare i luoghi al ruolo di discariche dei rifiuti umani che il progresso economico in patria produceva in sempre maggior quantità) fu perpetrato nel nome di quello stesso progresso che riciclava gli europei in esubero trasformandoli in «migranti economici». Così, ad esempio, Theodore Roosevelt presentava lo sterminio degli Indiani d'America come un servizio altruistico reso alla causa della civiltà: «Il colono e il pioniere in fondo avevano la giustizia dalla loro parte: questo grande continente non avrebbe potuto restare semplicemente una riserva di caccia per squallidi selvaggi» [06]. Mentre il generale Roca, responsabile del famigerato episodio della storia argentina che va sotto l'eufemistico appellativo di «conquista del deserto» - ma che in realtà fu la «pulizia etnica» delle pampas dagli indios che le popolavano - spiegava ai suoi connazionali che il rispetto di se stessi li costringeva «ad abbattere il prima possibile, con la ragione o con la forza, questo pugno di selvaggi che distruggono la nostra ricchezza e ci impediscono di

occupare a tempo indefinito, in nome della legge, del progresso e della nostra sicurezza, le terre più ricche e più fertili della Repubblica» [07].

Da allora sono trascorsi molti anni, ma i punti di vista, gli scenari che essi schiudono alla vista e le parole utilizzate per descriverli, non sono cambiati. Non molto tempo fa, il governo israeliano ha deciso di ripulire il deserto del Negev dalla sua popolazione beduina per far posto agli insediamenti della nuova ondata di immigrati ebrei [08]. Già cinque anni prima, come prevedendo il futuro fabbisogno di terre disabitate dove scaricare la popolazione in eccesso delle città del nord, l'allora ministro degli Interni Ariel Sharon dichiarò che la popolazione beduina era già sparita. Il Negev, disse, era deserto, «eccezion fatta per qualche capra e pecora». L'intervento successivo avvicinò la realtà al verdetto di Sharon: dei 140.000 beduini del Negev, circa la metà finora è stata sistemata in «villaggi ufficiali» o *development towns* «che sono poco più che vaste discariche urbane». Parlando a nome dell'Agenzia ebraica, il tesoriere Shai Hermesh ha osservato che «il guaio dei beduini è che sono ancora al confine fra tradizione e civiltà... Dicono che le loro madri e nonne vogliono vivere circondate dalle pecore». La sua conclusione, però, era ottimistica per le prospettive della civiltà: abbiamo bisogno del Negev, ha detto, per la prossima generazione di immigrati ebrei. Nel Negev «la terra costa quattro soldi».

La «sovrappopolazione» è un'invenzione degli statistici: un nome in codice che designa la comparsa di un gran numero di persone le quali, invece di contribuire al funzionamento senza intoppi dell'economia, rendono molto più difficile il raggiungimento – per non dire l'aumento – dei parametri in base ai quali se ne misura e se ne valuta il buon funzionamento. Il numero di queste persone sembra aumentare in maniera incontrollabile, provocando la crescita incessante delle spese, ma non dei guadagni. In una società di produttori, si tratta di persone il cui lavoro non può essere utilmente impiegato, poiché tutti i beni che la domanda attuale e prevista è in grado di assorbire possono essere prodotti – e prodotti in modo più rapido, redditizio ed «economico» – senza tenerle occupate. In una società di consumatori, queste persone sono «consumatori difettosi»: persone che non hanno il denaro che consentirebbe loro di estendere la capacità del mercato dei beni di consumo, e al contempo creano un altro tipo di domanda cui l'industria dei consumi, tutta orientata ai profitti, non sa rispondere e che non è in grado di «colonizzare» in modo redditizio. Il bene primario della società dei consumatori sono i consumatori; i consumatori difettosi sono il suo passivo più irritante e costoso.

La «popolazione in esubero» non è che una delle tante varietà di rifiuti umani. A differenza degli *homines sacri* – le «vite indegne di essere vissute», le vittime dei progetti di costruzione di ordine –, essi non sono «bersagli leciti», esclusi per ordine del sovrano dalla protezione della legge. Piuttosto, sono «vittime collaterali» non intenzionali e non pianificate del progresso economico. Nel corso del progresso economico (la principale catena di montaggio/smontaggio della modernizzazione), i modi disponibili per «guadagnarsi da vivere» vengono successivamente smantellati, scomposti in componenti destinate a essere riassemblate («riciclate») in nuove forme.

Strada facendo, alcune di queste componenti vengono danneggiate al punto da non poter più essere riparate, mentre, di quelle che sopravvivono alla fase di smantellamento, soltanto una quantità ridotta è necessaria per comporre congegni di lavoro nuovi e, di solito, più agili ed efficienti.

Diversamente dal caso dei bersagli leciti della costruzione di ordine, nessuno pianifica le vittime collaterali del progresso economico, e meno ancora traccia in anticipo la linea divisoria fra i dannati e i salvati. Nessuno dà gli ordini, nessuno si accolla la responsabilità, come apprende, con suo grande smarrimento, l'eroe disperato di Furore di John

Steinbeck: desideroso di combattere, armi alla mano, in difesa della sua fattoria non più «economicamente sostenibile», non riesce a trovare neanche un malvagio colpevole dei suoi tormenti e delle sue sofferenze a cui sparare. Non essendo che un'attività secondaria del progresso economico, la produzione di rifiuti umani ha tutte le caratteristiche di una questione impersonale, puramente tecnica. Gli attori principali del dramma sono le «condizioni di scambio», la «domanda di mercato», le «pressioni concorrenziali», i requisiti di «produttività» o di «efficienza», e tutti quanti coprono o negano esplicitamente ogni nesso con le intenzioni, la volontà, le decisioni e le iniziative di esseri umani reali, dotati di nome e indirizzo.

Le cause dell'esclusione possono variare, ma per chi si ritrova escluso, i risultati sono più o meno gli stessi. Di fronte al compito impari di acquisire i mezzi di sopravvivenza biologica, pur essendo state spogliate della sicurezza di sé e dell'autostima necessarie per sostenere la sopravvivenza sociale, queste persone non hanno motivo di contemplare e assaporare le sottili distinzioni fra il soffrire per via di un progetto e il patire di un'infelicità di default. Possono essere giustificate se si sentono respinte, se sono esasperate e indignate, se trasudano vendetta e nutrono rancore... ma, avendo imparato quanto sia futile resistere ed essendosi arrese al verdetto della loro inferiorità, difficilmente potrebbero trovare il modo di convertire tali sentimenti in azioni efficaci. Che accada per una sentenza esplicita o per un verdetto tacito e mai ufficialmente promulgato, sono diventate superflue, inutili, non necessarie e indesiderate, e le loro reazioni, spesso assenti oppure fuor di luogo, fanno della censura una profezia che si auto-avvera.

In un acuto studio sulla condizione e il comportamento degli individui «in soprannumero» o «emarginati», il grande studioso polacco Stefan Czarnowski li definisce dei «declassés, privi di uno status sociale definito, considerati eccedenti dal punto di vista della produzione materiale e intellettuale e che tali si considerano». La «società organizzata» li tratta alla stregua di «scrocconi e intrusi, li accusa - nel migliore dei casi - di pretese ingiustificate o d'indolenza, spesso di ogni sorta di malvagità, macchinazioni, imbrogli, di vivere sempre al limite della criminalità, e comunque di nutrirsi del corpo della società come fanno i parassiti» [09].

Le persone superflue vivono una situazione senza uscita.

Se tentano di adeguarsi agli stili di vita elogiati dai contemporanei, sono immediatamente accusati di peccaminosa arroganza, di pretendere ciò che non è loro dovuto, di avere la faccia tosta di rivendicare vantaggi immeritati... quando non di intenti criminosi. Se avversano apertamente e rifiutano di rendere tributo allo stile di vita che chi ne ha i mezzi forse può assaporare, ma che rappresentano piuttosto un veleno per loro che di mezzi non ne hanno, ciò viene prontamente considerato la prova di ciò che l'«opinione pubblica» (o più precisamente i suoi portavoce, eletti o auto-designati) «vi ha sempre detto fin dall'inizio»: che i superflui non sono soltanto un corpo estraneo, ma un cancro che rode i tessuti sani della società, e i nemici giurati del «nostro modo di vivere» e «dei valori che difendiamo».

Centotrent'anni dopo che questo termine ha fatto la sua prima comparsa nella lingua inglese, per l'esattezza il 22 gennaio 2003, Altavista ha trovato 70.384 siti Web che trattano di «sovrappopolazione», Google «circa 118.000» (ha impiegato 0,15 secondi a individuarli), Lycos 336.678 e Alltheweb 337.134. A prima vista non sono cifre particolarmente alte, specie in confronto con i milioni di siti Web che si occupano di rifiuti. D'altro canto, tecnicamente la sovrappopolazione non è che uno degli effetti collaterali della civiltà globale emergente, tutta tesa alla produzione e allo smaltimento dei rifiuti.

«La produzione di corpi superflui, che non sono più necessari per lavorare, è una

conseguenza diretta della globalizzazione», sostiene Hauke Brunkhorst. La particolarità della versione globalizzata della «sovrappopolazione», aggiunge, è quella di sommare al rapido aumento della disparità l'esclusione dei «corpi superflui» dalla sfera della comunicazione sociale. «Per chi viene estromesso dal sistema funzionale – che viva in India, in Brasile o in Africa, o anche, oggi, in molti quartieri di New York o di Parigi – tutti gli altri divengono presto inaccessibili. Non si sentirà più la loro voce, e non di rado ammutoliscono letteralmente» [10].

I demografi tendono a limitare troppo l'insieme delle variabili considerate e stimate per poter elaborare previsioni affidabili circa la futura entità numerica della popolazione. Basate di necessità sull'andamento recente dei tassi di natalità e mortalità – che tendono anch'essi a cambiare senza preavviso – le previsioni demografiche rispecchiano le mentalità correnti, anziché la forma del futuro. Sono più vicini alla profezia che agli standard che di solito attribuiamo alla predizione scientifica e da questa ci aspettiamo. Ma i demografi sono colpevoli soltanto in parte dello status incerto di queste previsioni: per quanto i dati disponibili siano raccolti con diligenza, e per quanto siano valutati con prudenza, resta il fatto che «la storia futura» non si presta allo studio scientifico e sfida anche i più avanzati metodi di previsione. Nell'attuale condizione del pianeta, tristemente nota per l'assenza di procedure solidamente istituzionalizzate, la demografia da sola non può dare pieno conto delle trasformazioni socio-culturali in statu nascenti, la cui direzione e la cui rilevanza sono ancora lungi dall'essere pienamente spiegate. In particolare, è difficile visualizzare in anticipo gli scenari sociali che potrebbero definire l'«esubero» e determinare i futuri meccanismi di smaltimento dei rifiuti umani. È con questa clausola che vanno lette le stime demografiche che presentiamo qui di seguito. Esse vanno cioè interpretate principalmente come indizio delle preoccupazioni e dei timori odierni, che con ogni probabilità saranno presto sconfessati, abbandonati o dimenticati e rimpiazzati da altri timori.

Secondo un rapporto dello Earth Policy Institute datato 5 settembre 2002, la popolazione mondiale, che attualmente conta 6 miliardi e 200 milioni di unità, si accresce ogni anno di circa 77 milioni, ma questo aumento è distribuito in modo molto disomogeneo. I tassi di fertilità nei cosiddetti «paesi sviluppati» (cioè il blocco dei paesi ricchi dell'Occidente e le nicchie di rapida «occidentalizzazione» sparse altrove) sono già al di sotto del magico tasso di 2,1 figli per donna, detto «tasso di sostituzione» (pari alla crescita zero della popolazione). Ma secondo le previsioni, i paesi «in via di sviluppo», che attualmente contano 5 miliardi di abitanti, entro il 2050 dovrebbero raggiungere gli 8 miliardi e 200 milioni. Visto che i paesi più poveri, come l'Afghanistan o l'Angola, sono quelli che crescono più rapidamente, si prevede che la loro popolazione passerà dagli attuali 660 milioni a un miliardo e 800 milioni.

Ora, se vogliamo guardare oltre i calcoli puramente numerici circa gli imminenti problemi di «sovrappopolazione», e prendere di mira le realtà socio-culturali – che questi nascondono anziché rivelarle –, dobbiamo innanzitutto osservare che i luoghi in cui si prevede che scoppi la «bomba demografica» sono, nella maggior parte dei casi, le regioni del pianeta dove la popolazione è attualmente meno densa.

L'Africa, ad esempio, ha 55 abitanti per miglio quadrato, mentre in tutta l'Europa (comprese le steppe e i permafrost della Russia) vivono in media 261 persone per miglio quadrato, 867 in Giappone, 1100 nei Paesi Bassi, 1604 a Taiwan e 14.218 a Hong Kong. Come ha osservato recentemente il vicedirettore della rivista «Forbes», se l'intera popolazione della Cina e dell'India si trasferisse negli Stati Uniti continentali, ne risulterebbe una densità di popolazione non superiore a quella dell'Inghilterra, dei Paesi Bassi o del Belgio.

Eppure sono in pochi a considerare i Paesi Bassi un paese «sovrappopolato», mentre il campanello d'allarme suona di continuo per la sovrappopolazione dell'Africa o dell'Asia intera, eccettuate le poche «tigri del Pacifico».

Per spiegare il paradosso, gli analisti dei trend demografici fanno notare che vi è uno scarso rapporto fra la densità di insediamento e il fenomeno della sovrappopolazione: il grado di sovrappopolazione dovrebbe essere misurato in riferimento al numero di persone che devono vivere delle risorse di cui un dato paese dispone e alla capacità dell'ambiente locale di sostenere la vita umana. Ma, come sottolineano Paul e Ann Ehrlich, i Paesi Bassi sono in grado di sostenere la loro recente densità demografica record proprio perché tanti altri paesi non ci riescono... Nel 1984-86, ad esempio, l'Olanda ha importato circa 4 milioni di tonnellate di cereali, 130 mila di oli vari e 480 mila di piselli, fagioli e lenticchie, tutte merci valutate relativamente poco sui mercati globali. Ciò le ha permesso di produrre essa stessa merci d'esportazione come latte o carne commestibile, che notoriamente raggiungono prezzi elevati. I paesi ricchi possono permettersi un'alta densità demografica perché sono centri ad «alta entropia», che attraggono risorse - in primo luogo fonti energetiche - dal resto del mondo, e in cambio restituiscono le scorie inquinanti e spesso tossiche della lavorazione industriale che esaurisce, annienta e distrugge una larga porzione delle riserve energetiche mondiali. La popolazione relativamente modesta (per gli standard planetari) dei paesi ricchi rappresenta circa due terzi del consumo totale di energia. In una lezione dal titolo eloquente («Troppi ricchi») tenuta alla Conferenza Internazionale su Popolazione e Sviluppo svoltasi al Cairo dal 5 al 13 settembre 1994, Paul Ehrlich ha riassunto le conclusioni dello studio da lui condotto insieme ad Ann Ehrlich:

L'impatto dell'umanità sul sistema di sostegno vitale della Terra non è determinato soltanto dal numero di persone che vivono sul pianeta. Esso dipende anche da come si comportano queste persone. Quando si consideri questo fattore, emerge un quadro completamente diverso: il principale problema di popolazione esiste nei paesi ricchi. Insomma, ci sono troppi ricchi.

Gli Ehrlich sollevano un interrogativo davvero scomodo, che capovolge letteralmente il quadro cui siamo affezionati perché ci consola e ha un potere assolutorio rispetto ai peccati che conosciamo e a quelli che preferiremmo non conoscere. Non siamo forse noi, i ricchi, i consumatori disinvolti delle risorse del pianeta, i veri «parassiti» e «scrocconi» del pianeta? Non è forse vero che il «surplus» di fertilità o la fertilità «eccessiva» cui diamo la colpa della «sovrappopolazione» del globo vanno attribuiti ai nostri «splendidi stili di vita», che i nostri portavoce politici dichiarano «non negoziabili» e giurano di difendere con le unghie e con i denti?

Per motivi che non è necessario spiegare, questa è una conclusione difficile da accettare. A quanto pare, è nella natura dei nostri timori di «sovrappopolazione», almeno nella versione attuale, prendere di mira «loro» anziché «noi».

Quest'abitudine non è certo un mistero. In fin dei conti, il grandioso progetto che separa i «rifiuti» dal «prodotto utile» non denota uno «stato di cose oggettivo», bensì le preferenze dei progettisti. Misurata in base agli standard di quel progetto (e altri standard autorevoli non ce ne sono), è la «loro» fertilità che provoca sprechi, dal momento che crea pressioni eccessive, insopportabili, sul loro «sistema di sostegno vitale» locale, dal quale occorrerebbe piuttosto estrarre energia e altre risorse per sostenere il nostro stile di vita, sempre più capriccioso, vorace e assetato di combustibile. Sono «loro», dunque, che sovrappopolano il nostro pianeta.

Non c'è da stupirsi che lo Earth Policy Institute, al pari di tante altre dotte istituzioni che il mondo ricco fonda e finanzia per la nostra protezione, nutra pochi dubbi che limitare la «loro» fertilità sia la chiave per risolvere il rebus planetario della «sovrappopolazione». Così formulato, il compito richiede a sua volta un rimedio rapido, tanto più semplice e chiaro perché prende di mira «loro». Quel che serve è la tecnologia, che noi, con la nostra onnipotente scienza e industria, possiamo fornire e saremmo lieti di fornire (al giusto prezzo, naturalmente). E così apprendiamo dall'istituto che «la disponibilità di mezzi contraccettivi efficaci è cruciale» - anche se la condizione indispensabile per ricercare, acquistare e pagare tali prodotti è dare impulso a un mercato dei consumi in forte calo (cioè, in altre parole, alla produzione di futuri consumatori di contraccettivi, eufemisticamente ribattezzata con la formula «accrescere il livello dell'istruzione e dell'occupazione femminile»).

È proprio a tal fine che la Conferenza del Cairo, sopra ricordata, ha deciso di varare un ventennale «programma demografico e sanitario», nel cui quadro «loro», i paesi «in via di sviluppo», pagassero due terzi dei costi e il resto fosse coperto dai paesi «donatori» (sic!). Malauguratamente, sebbene «loro» abbiano «onorato in gran parte il loro impegno», noi «donatori» siamo venuti meno al nostro e abbiamo limitato all'invio di prodotti farmaceutici il nostro ruolo in questa operazione, che avrebbe dovuto essere congiunta. Per colpa di questa tattica dilatoria, secondo lo Earth Policy Institute, fra il 1994 e il 2000 sono rimaste incinte 122 milioni di donne. Per giunta, a dare man forte alla battaglia contro la «loro» fertilità inarrestabile, è arrivato un alleato inatteso: l'Aids. In Botswana, ad esempio, la speranza di vita, sempre fra il 1994 e il 2000, è scesa da 70 anni a 36, riducendo del 28 per cento i pronostici demografici per il 2015. È solo a causa della loro avidità, e del ruolo di guardiane dei «diritti di proprietà intellettuale» di cui si erano investite, che le nostre industrie farmaceutiche hanno dato prova di scarso zelo nel fornire armi affidabili per combattere l'epidemia?

A preoccupare noi è sempre il loro numero eccessivo. Se ci avviciniamo alle nostre regioni, ciò che provoca i nostri timori è piuttosto la caduta libera dei tassi di fertilità e la sua conseguenza inevitabile, l'invecchiamento della popolazione.

Noi continueremo a essere abbastanza numerosi da sostenere «il nostro stile di vita»? Vi saranno abbastanza spazzini, raccoglitori delle immondizie che «il nostro stile di vita» sforna ogni giorno; vi sarà, si chiede Richard Rorty, un numero sufficiente di «persone che si sporcano le mani a pulire i nostri bagni» e vengono pagate dieci volte meno di noi «che stiamo seduti alla scrivania a picchiare su una tastiera»? [11] Sulle terre dei ricchi incombe quest'altro volto poco attraente della guerra contro la «sovrappopolazione»: la fosca prospettiva della necessità di importare un numero maggiore, e non già minore, di «loro» solo per tenere in piedi «il nostro stile di vita».

Quella prospettiva non sarebbe tanto inquietante - come tende a essere percepita ovunque, tranne che nelle sale dei consigli di amministrazione sorvegliate a vista, e nelle aule accademiche che trasudano tedio - se non fosse per un nuovo impiego cui sono stati adibiti gli scarti umani, in particolare quegli scarti umani che sono riusciti a sbarcare su lidi ricchi.

Excursus: Sulla natura dei poteri umani

Nell'indagare il mistero del potere terreno, umano, Michail Bachtin, uno dei massimi pensatori russi del secolo scorso, cominciava dalla descrizione del «timore cosmico»: l'emozione umana, troppo umana suscitata dalla magnificenza sovrumana e

sovrannaturale dell'universo; quel timore che precede il potere fatto dall'uomo e funge da suo fondamento, prototipo e ispirazione. Il timore cosmico è, per dirla con Bachtin, la trepidazione che si prova di fronte all'incommensurabilmente grande e all'incommensurabilmente potente: di fronte ai cieli stellati, alla massa materiale delle montagne, al mare, e al timore di rivolgimenti cosmici e disastri naturali... Il timore cosmico [è] fondamentalmente non mistico in senso stretto (essendo un timore di fronte alla potenza materialmente grande e materialmente indefinibile) [12].

Al cuore del «timore cosmico» vi è, osserviamo, l'insignificanza del mortale, timido e fragile, al confronto con l'enormità dell'universo sempiterno; la stessa debolezza, incapacità di resistere, vulnerabilità del fragile e soffice corpo umano che la vista dei «cieli stellati» o della «massa materiale delle montagne» rivela; ma anche la consapevolezza che non rientra nel potere umano cogliere, comprendere, assimilare mentalmente quella spaventosa potenza che si manifesta nella grandiosità dell'universo.

Questo universo sfugge a ogni comprensione. Le sue intenzioni sono ignote, i suoi prossimi passi imprevedibili. Se vi è un piano preordinato o una logica nella sua azione, questi sfuggono senz'altro all'umana comprensione. E così il «timore cosmico» è anche l'orrore dell'ignoto: il terrore dell'incertezza.

Vulnerabilità e incertezza sono le due qualità della condizione umana di cui si sostanzia la «paura ufficiale»: la paura del potere umano, del potere fatto e detenuto dall'uomo. Tale «paura ufficiale» è costruita sul modello della potenza inumana rispecchiata (o piuttosto emanante) dal «timore cosmico».

Bachtin suggerisce che il timore cosmico sia utilizzato da tutti i sistemi religiosi. L'immagine di Dio, supremo reggitore dell'universo e dei suoi abitanti, è plasmata a partire dalla ben nota emozione del timore della vulnerabilità e del tremore di fronte all'incertezza impenetrabile e irreparabile. E allora la religione giustifica se stessa adducendo il suo ruolo di efficace mediatore, di intercessore che perora la causa dei vulnerabili e degli spaventati presso l'unica corte in grado di eliminare per decreto i colpi casuali del fato. La religione trae il suo potere sulle anime umane brandendo la promessa della sicurezza. Ma per far ciò, ha dovuto prima trasformare l'universo in Dio, costringendolo a parlare...

Nella sua forma originale, spontanea, il prototipo cosmico è il timore di una forza anonima e cieca. L'universo spaventa ma non parla. Non chiede nulla. Non dà istruzioni su come procedere.

Non gliene importa nulla di quello che farebbero o si asterrebbero dal fare gli spaventati, vulnerabili esseri umani. È inutile parlare ai cieli stellati, alle montagne o al mare: non udrebbero, e se udissero non ascolterebbero, figuriamoci poi se risponderebbero. È inutile impetrare il loro perdono o i loro favori: non presterebbero attenzione. Per giunta, malgrado la loro straordinaria potenza, anche se volessero non potrebbero soddisfare i desideri dei penitenti: non soltanto non hanno occhi, orecchie, menti e cuori, ma sono privi anche della facoltà di scelta e del potere di discrezione, quindi anche della capacità di agire in base alla propria volontà, e accelerare o rallentare, arrestare o invertire ciò che sarebbe comunque accaduto. Le loro mosse sono imperscrutabili ai deboli esseri umani, ma anche a loro stessi. Sono, come disse il Dio della Bibbia all'inizio del suo colloquio con Mosè, «ciò che sono», ma non saprebbero dirlo: inutile chiederglielo...

Lo spaventevole universo si è trasformato in un Dio spaventevole dopo che era stato proferito il verbo (in fondo, il Vangelo di Giovanni coglieva nel segno...). Il punto, però, è che, malgrado la prodigiosa metamorfosi dell'universo in Dio abbia trasformato gli esseri spaventati in schiavi dei divini comandamenti, in modo del tutto indiretto ha anche dato

più potere agli esseri umani.

Da allora in poi gli umani dovevano essere docili, sottomessi e obbedienti, ma potevano anche, almeno in via di principio, fare qualcosa per assicurarsi che le paurose catastrofi da loro temute non li colpissero. Potevano finalmente avere notti libere dagli incubi, in cambio di giorni pieni di acquiescenza.

«Vi furono tuoni, lampi e una bruma opaca sul monte... e la montagna si scuoteva violentemente», «e tutto il popolo che era nell'accampamento fu preso da grande spavento». Ma in mezzo a tutto quel disordine e quel baccano stupefacente e da gelare il sangue, si era udita la voce di Dio: «Or dunque, se voi ubbidirete alla mia voce e manterrete il mio patto, sarete per me quale tesoro fra tutti i popoli». «E tutti risposero insieme, e dissero: Tutto ciò che ha detto il Signore, noi lo eseguiamo» (Esodo 19). Ovviamente compiaciuto per il loro giuramento di incrollabile obbedienza, Dio promise al popolo di guidarlo «in un paese stillante latte e miele» (Esodo 33).

Vediamo che - se questa dev'essere, come suggeriva Bachtin, una storia di timore cosmico trasformato in timore «ufficiale» - questa stessa storia fin qui appare insoddisfacente, oppure incompleta. Ci ha raccontato che, a partire dal memorabile incontro sul Sinai, il popolo fu regolato, in tutto ciò che fece da allora in avanti, da un codice di leggi (articolate nei minimi dettagli dopo che ebbe firmato l'assegno in bianco con cui promise di obbedire ai voleri di Dio, quali che fossero). Ma ci ha anche narrato, benché non così esplicitamente, che Dio - ormai divenuto la fonte del timore «ufficiale» - da quel momento in poi deve essere stato vincolato da un obbligo analogo: dall'obbedienza del suo popolo. Dunque Dio aveva acquisito volontà e discrezione soltanto per cederle nuovamente! Mediante il semplice espediente di essere docile, il popolo poteva obbligare Dio a essere benevolo. Con ciò, gli esseri umani hanno acquisito un rimedio brevettato contro la vulnerabilità e un metodo a tutta prova per esorcizzare lo spettro dell'incertezza.

Purché osservasse la Legge alla lettera, non sarebbe stato né vulnerabile né tormentato dall'incertezza. Ma senza vulnerabilità e incertezza, non vi sarebbe stato timore, e senza timore, niente potere...

Dunque, per dar conto delle origini di un potere «ufficiale» che uguaglia la potenza spaventosa del modello «cosmico», la narrazione dell'Esodo andava completata. E lo fu: dal Libro di Giobbe. Quel libro rese applicabile la firma del patto del monte Sinai in una sola direzione, rendendolo passibile di cancellazione unilaterale.

Per i sostenitori di uno Stato moderno concepito come Recht-staat [Stato di diritto], la storia di Giobbe era pressoché incomprensibile: contraddiceva quello che erano stati educati a considerare il senso dell'armonia e della logica della vita. Per i filosofi, la storia di Giobbe era un grattacapo continuo e inguaribile; deludeva le loro speranze di scoprire, o di inserire, la logica e l'armonia nel flusso caotico di eventi che si chiama «storia». Interi generazioni di teologi si sono spezzate i denti cercando invano di roscichiarne il mistero: come al resto degli uomini e donne moderni (e come a tutti coloro che avevano memorizzato il messaggio del Libro dell'Esodo), anche a loro era stato insegnato a ricercare una regola e una norma. Invece il messaggio di quel libro è che non esiste nessuna regola e nessuna norma; più precisamente, nessuna regola e nessuna norma che vincoli la potenza suprema. Il Libro di Giobbe anticipa il secco verdetto emesso più tardi da Carl Schmitt, secondo cui «il sovrano è colui che ha il potere di esenzione».

Quel che proclama il Libro di Giobbe è che Dio non deve nulla a chi lo venera, e certamente non è tenuto a dar conto delle Sue azioni. L'onnipotenza di Dio comprende il potere del capriccio e dell'arbitrio, il potere di fare miracoli e di ignorare la logica della necessità, cui esseri inferiori non hanno altra scelta che obbedire. Dio può colpire a

piacimento, e se si astiene dal colpire, è soltanto perché questo è il Suo (buono, benigno, benevolo, amorevole) volere. L'idea che esseri umani possano controllare l'azione di Dio con qualsiasi mezzo, compreso il seguire fedelmente e remissivamente i Suoi comandamenti e osservare alla lettera la Legge divina, è una bestemmia.

A differenza del cieco universo di cui ha preso il posto, Dio parla e dà ordini. Alla capacità di dare ordini si accompagna però una limitazione: colui che parla può anche udire e ascoltare...

Dio ode ciò che gli esseri umani pensano e vogliono e può scoprire se gli ordini sono stati osservati in modo da punire gli indisciplinati. A differenza dell'universo cieco e muto, Dio non è indifferente a ciò che i deboli esseri umani pensano e fanno. Ma al pari dell'universo di cui ha preso il posto, Egli non è vincolato da ciò che gli umani pensano o fanno. Egli può fare eccezioni - e la logica della coerenza o dell'universalità non è esente da quella divina prerogativa -. Il potere di esentare è fondamento del potere assoluto di Dio e al tempo stesso del costante, inguaribile timore degli esseri umani. Grazie a quel potere di esenzione, gli esseri umani sono, come erano prima della Legge, vulnerabili e incerti.

Se il potere umano è questo (e lo è), e se è così che il potere sfrutta i filoni della disciplina su cui fa assegnamento (ed è così), allora la produzione di «timore ufficiale» è la chiave dell'efficacia del potere. Il timore cosmico può non aver bisogno di mediatori umani; il timore ufficiale, al pari di tutti gli altri artifici, non può farne a meno. Il timore ufficiale può essere soltanto artefatto. Le potenze terrene non vanno in soccorso degli esseri umani già attanagliate dal timore - benché facciano tutto il possibile e più del possibile per convincere i loro sudditi che è così -. Le potenze terrene, proprio come le novità del mercato dei consumi, devono crearsi da sole la domanda. Perché la loro presa regga, i loro oggetti devono essere resi, e mantenuti, vulnerabili e insicuri.

E così sono resi e mantenuti. Siegfried Kracauer, riflettendo sul messaggio dell'allegoria kafkiana della tana sotterranea, che un ignoto animale ossessionato dalla sicurezza ha passato la vita a ideare, scavare e perfezionare incessantemente [13] - con il sole, risultato di aggravare il terrore che lo ha tenuto occupato - , sostiene che nelle società umane l'edificio che una generazione dopo l'altra costruisce è sinistro, perché si tratta di una struttura volta a garantire una sicurezza che gli uomini non possono raggiungere. Quanto più lo progettano sistematicamente, tanto meno sono capaci di respirare quando ci sono dentro; quanto più cercano di farne un edificio perfetto, tanto più inevitabilmente esso diviene una segreta... Dal momento che questo timore vuole eliminare anche le insicurezze intrinseche all'esistenza creaturale, lo scavo è un'opera di auto-inganno [14].

Conclude Kracauer: «Le misure provocate dal timore esistenziale sono esse stesse una minaccia all'esistenza». Come la misteriosa talpa psicanalizzata da Kafka, le potenze terrene che si alimentano delle «insicurezze intrinseche all'esistenza umana» dedicano le loro fatiche a creare minacce da cui promettere poi di proteggere gli uomini. E quanto più riescono nella loro opera creativa, tanto maggiore e più intensa diviene la richiesta di protezione da parte degli altri.

Quando tutti, in ogni momento, sono vulnerabili e incerti su ciò che il giorno seguente può recare con sé, sono la sopravvivenza e la sicurezza - e non una catastrofe improvvisa - ad apparire come un'eccezione; anzi, un miracolo che sfida la comprensione dei normali esseri umani e che, per essere operato, richiede una preveggenza, una saggezza e una potenza operativa sovrumana. È l'evitamento dei colpi vibrati a caso ad apparire un'eccezione, un dono straordinario una manifestazione di grazia, una prova della saggezza e dell'efficacia delle misure di emergenza, dell'aumentata vigilanza, degli sforzi straordinari e delle precauzioni eccezionalmente sagaci.

La vulnerabilità e l'incertezza umana sono la prima *raison d'être* di ogni potere politico; e ogni potere politico deve provvedere a rinnovare regolarmente le sue credenziali.

Nella media delle società moderne, la vulnerabilità e l'insicurezza dell'esistenza e la necessità di perseguire attività vitali in condizioni di incertezza acuta e irrimediabile sono garantite dal fatto che queste attività vitali sono esposte alle forze di mercato. Una volta che ha creato le condizioni giuridiche della libertà di mercato e ne ha assicurato il monitoraggio e la sorveglianza, il potere politico non ha alcun bisogno di interferire ulteriormente per garantire una quantità sufficiente e una scorta permanente di «timore ufficiale». Nell'esigere la disciplina e l'osservanza della legge da parte dei sudditi, esso può poggiare la sua legittimità sulla promessa di ridurre il livello della loro vulnerabilità e incertezza: limitare danni e lesioni arrecati dal libero gioco delle forze di mercato, riparare i vulnerabili dai colpi troppo dolorosi e assicurare gli incerti contro i rischi che la libera concorrenza comporta di necessità. Tale legittimazione trova la sua espressione suprema nell'autodefinizione della moderna forma di governo come welfare state.

L'idea del welfare state (o più precisamente, come suggerisce Robert Castel, dello «Stato sociale» [15], uno Stato teso a contrastare e a neutralizzare i pericoli socialmente prodotti che minacciano l'esistenza individuale e collettiva) dichiarava l'intento di «socializzare» i rischi individuali e fare della loro riduzione il compito e la responsabilità dello Stato. La sottomissione al potere dello Stato andava legittimata dalla sottoscrizione, da parte dello stesso, di una polizza di assicurazione contro sventure e calamità individuali.

Questa formula del potere politico sta ormai indietreggiando nel passato. Le istituzioni del welfare state vengono progressivamente smantellate e soppresse, e si aboliscono le limitazioni precedentemente poste alle attività economiche e al libero gioco della concorrenza di mercato, con tutte le conseguenze. Le funzioni protettive dello Stato vengono erose. Finché non resta soltanto una piccola minoranza dei non impiegabili e degli invalidi, benché anche questa minoranza tenda a essere derubricata dalla voce «assistenza sociale» alla voce «legge e ordine», nel senso che l'incapacità di partecipare al gioco del mercato tende a essere sempre più criminalizzata. Lo Stato si lava le mani della vulnerabilità e dell'incertezza che scaturiscono dalla logica (o dall'illogicità) del libero mercato, oggi ridefinito come un affare privato, una faccenda di cui si devono occupare e che devono affrontare gli individui con le risorse che posseggono privatamente. Come scrive Ulrich Beck, adesso ci si aspetta che gli individui cerchino soluzioni biografiche a contraddizioni sistemiche [16]. Questi nuovi trend hanno un effetto collaterale: minano le fondamenta su cui il potere dello Stato, rivendicando un ruolo determinante nella lotta alla vulnerabilità e all'incertezza che incombono sui suoi sudditi, ha poggiato sempre più nell'era moderna. L'aumento largamente denunciato dell'apatia politica, la perdita dell'interesse e dell'impegno politico (come ha scritto Peter Drucker, non è più dalla società che ci si aspetta la salvezza), il crescente disprezzo della legge, il moltiplicarsi dei segni di disobbedienza civile (e non tanto civile) e - ultimo, ma non per importanza - il massiccio ritiro della popolazione dalla partecipazione alla politica istituzionalizzata, sono tutti indizi dello sgretolamento delle fondamenta tradizionali del potere statale.

Lo Stato contemporaneo, avendo cessato, o significativamente ridotto, la sua passata interferenza programmatica con l'insicurezza prodotta dal mercato, avendo proclamato che il perpetuarsi e l'intensificarsi di quella insicurezza è al contrario la finalità primaria e un dovere di ogni potere politico dedito al benessere dei suoi sudditi, adesso deve cercare altre vulnerabilità e altre incertezze di tipo non economico su cui poggiare la sua legittimità. Ultimamente, a quanto sembra, questa alternativa è stata individuata (e forse praticata nel modo più spettacolare dall'amministrazione statunitense, ma a titolo di

introduzione di modelli e di innovazione, anziché di eccezione) nella questione dell'incolumità personale: minacce e timori rivolti a corpi umani, beni e habitat da attività criminali, dal comportamento antisociale della underclass e, ultimissimamente, dal terrorismo globale.

A differenza dell'insicurezza nata dal mercato (che semmai è troppo visibile e patente), quella insicurezza alternativa con cui si spera di restituire allo Stato il monopolio perduto sulla redenzione va acuita artificialmente, o quanto meno fortemente drammatizzata per incutere un volume di «timore ufficiale» sufficiente a porre in ombra, e relegare in secondo piano, i timori per la sicurezza generati dall'economia, contro cui l'amministrazione dello Stato non può - e non vuole - fare nulla. Diversamente dal caso delle minacce generate dal mercato alla sopravvivenza e al benessere, la portata dei pericoli per l'incolumità personale va pubblicizzata in modo intensivo e dipinta con le tinte più fosche, cosicché il non materializzarsi delle minacce possa essere salutato come un evento straordinario, frutto della vigilanza, dell'attenzione e della buona volontà degli organi dello Stato.

Mentre scrivo, le fidate autorità di Washington stanno innalzando incessantemente il livello dell'allarme ufficiale e con mortificante regolarità ammoniscono che «un altro attentato della stessa scala dell'11 settembre» è imminente, benché nessuno sia in grado di dire quando e dove avverrà. Agli americani si consiglia di acquistare e immagazzinare nastro adesivo extraforte, fogli di plastica, una riserva d'acqua sufficiente per tre giorni e una radio a batterie. Si è già verificato un assalto ai negozi, e dispense e capanni per gli attrezzi traboccano di difese fai-da-te contro il fallout proveniente dalla terra di frontiera globale.

I timori ufficialmente ispirati e pompati giocano sulle stesse debolezze umane che stanno dietro il «timore cosmico» di Bachtin. Il professor Robert Edelmann, presentato da Anna Moore, titolare della rubrica «Salute» dell'«Observer» come «psicologo esperto in disturbi ansiosi», spiega che la mancanza di controllo e l'ignoranza si fondono dando luogo a un'incertezza snervante, prodotta da quella pubblicizzazione dei rischi e dei pericoli che viene patrocinata e promossa dallo Stato. È noto, prosegue Édelmann, che l'incertezza e l'ansia producono diffusi attacchi di «stress, insonnia e depressione», fenomeni che «si verificano in concomitanza con un brusco aumento delle vendite di alcolici e sigarette». «Se guidiamo la nostra auto a 100 all'ora, presumiamo di averne il controllo: ma contro un attacco terroristico non ci si può preparare». Le fonti bene informate che hanno accesso a informazioni cui voi non arriverete mai, anzi a tutte le informazioni esistenti, ammettono francamente e ad alta voce la propria ignoranza circa il numero, l'ubicazione e i piani dei terroristi, e annunciano che è impossibile prevedere il luogo e il momento del prossimo attentato. Riassume Edelmann: a confronto con i miliardi di persone presumibilmente minacciati dagli attentati terroristici, «il numero delle persone effettivamente uccise dai terroristi è assai ridotto. Se il governo e i mass media ci rammentassero con altrettanta enfasi quante persone rimangono uccise ogni giorno sulle strade, resteremmo talmente pietrificati da non riuscire più a salire in macchina» [17].

Ma «rendere le persone insicure e ansiose» è il compito cui si sono dedicate prevalentemente in questi ultimi mesi la Cia e l'Fbi: avvertire gli americani di imminenti attentati alla loro incolumità, che saranno certamente perpetrati, ancorché sia impossibile dire dove, quando e contro chi; gettarli in uno stato di allarme costante e quindi acuire la tensione. Dev'esserci una tensione - e più sale, meglio è - che possa essere alleviata quando gli attentati non si verificano, cosicché tutto il merito del sollievo possa essere attribuito per consenso popolare agli organi preposti al mantenimento della legge e

dell'ordine: a questi organi si stanno gradualmente riducendo l'amministrazione dello Stato e le sue responsabilità ufficialmente dichiarate.

A una recente indagine sui quotidiani più letti del Regno Unito, il «Guardian» del 24 gennaio 2003 ha dato il titolo: La stampa attizza l'isteria contro i richiedenti asilo. I giornali definiscono la Gran Bretagna un rifugio per malviventi e stabiliscono nessi diretti fra profughi e terroristi. Se il primo ministro britannico usa ogni sua apparizione in pubblico per ammonire gli ascoltatori che un attentato terroristico contro la Gran Bretagna è certo – pur essendo sommamente incerto il luogo e il momento – e il suo ministro degli Interni paragona la Gran Bretagna a una «molla compressa» a causa del problema grave e irrisolto dei richiedenti asilo, i rotocalchi fanno presto a collegare e fondere i due allarmi in uno: l'isteria richiedenti asilo/terroristi. Ma i rotocalchi non sono i soli a far questo. Come ha osservato Stephen Castles, «a seguito degli eventi dell'11 settembre 2001 i rifugiati sono stati additati come una sinistra minaccia transnazionale alla sicurezza nazionale, benché neanche uno dei terroristi dell'11 settembre fosse un rifugiato o un richiedente asilo» [18]. Se si indicasse un concorso per individuare la formula politica che meglio definisce quale sia, fra le forme di paura, quella che oggi incontra il sostegno ufficiale, probabilmente il primo premio lo vincerebbe «The Sun» per una frase che, oltre a essere facilmente orecchiabile, non lascia nulla all'immaginazione: «Abbiamo mandato ai terroristi un invito aperto a vivere dei nostri sussidi». Un colpo da maestri, davvero. La paura del terrorismo, nuova di zecca, viene fusa e cementata con l'odio già radicato, ma continuamente bisognoso di nuovo alimento, per gli «scrocconi». Così si prendono due piccioni con una fava e si arma la crociata in atto contro gli «scrocconi del welfare» di una nuova e invincibile arma di intimidazione di massa. Mentre l'incertezza economica non è più cosa di cui lo Stato si occupi, preferendo lasciare ai singoli sudditi il compito di cercare cure individuali per l'insicurezza esistenziale di ciascuno, la nuova versione della paura collettiva ufficialmente ispirata e alimentata è stata arruolata al servizio della formula politica. Le preoccupazioni dei cittadini per il loro benessere personale sono state allontanate dal terreno infido della *precarité* promossa dal mercato – che i governi degli Stati non hanno né la capacità né la volontà di calpestare – e spostate in un'area più sicura e molto più tele-fotogenica, dove la temibile potenza e la ferrea risolutezza dei governanti possono essere efficacemente esposte alla pubblica ammirazione.

Altri tabloid si sono prontamente allineati, contendendosi accanitamente la priorità nello smascherare il sinistro collegamento fra i richiedenti asilo e il complotto terrorista (il «Daily Express» ha riprodotto venti delle sue vecchie copertine concludendo trionfante: «Ve l'avevamo detto!», componendo varianti sempre nuove del motivo corale e contendendosi le note più stridule e i registri più acuti (il «Daily Mail» ha avanzato la tesi che «se Hitler fosse venuto in Gran Bretagna nel 1944, avrebbe avuto diritto all'asilo»). Come ha osservato Steven Morris, autore dell'indagine svolta dal «Guardian», il «News of the World» ha «pubblicato nello stesso numero da una parte un commento di David Blunkett, che metteva in guardia contro le leggende che circondano i profughi e il terrorismo, e dall'altra un servizio sui richiedenti asilo che abitano vicino al luogo dov'è morto il detective Oake» (uno specialista della polizia britannica ucciso mentre arrestava un immigrato sospetto). Insomma, il giornale si è veramente sforzato di non lasciare nulla al caso. Fazil Kawani, direttore per le comunicazioni del Consiglio per i rifugiati, ha sintetizzato così il messaggio complessivo uscito da questi reportage: «I servizi a stampa danno l'impressione che tutti coloro che chiedono asilo siano dei terroristi e dei criminali». Con una bizzarra miscela di stereotipi tratti da universi di valori fra loro incompatibili, il «Sun» (nel suo editoriale del 27 gennaio 2003) scrive: «Questo mare di

umanità è inquinato dal terrorismo e dalla malattia e minaccia il nostro stile di vita... Blair deve dire "adesso basta", revocare subito la legge sui diritti umani e rinchiudere subito tutti gli immigrati illegali, finché non sarà possibile controllarli uno per uno». Forse invidioso dei record di vendite raggiunto da questi allarmi a mezzo stampa, il rispettabile e rispettato

«The Guardian» il 5 febbraio 2003 ha fatto ricorso al vocabolario delle macellerie e in un titolo di prima pagina ha annunciato un «piano per abbattere drasticamente il numero delle richieste di asilo». «Abbattere»... Non sentite anche voi odore di sangue?

Nel suo approfondito studio sulla genealogia delle paure moderne, Philippe Robert ha scoperto che, a partire dai primi anni del XX secolo (cioè dagli albori dello Stato sociale: è per qualcosa di più di una semplice coincidenza), il timore della criminalità ha cominciato a placarsi. Ed è andato scemando sino alla metà degli anni Settanta del XX secolo, quando in Francia un'improvvisa ondata di panico per l'«incolumità personale» si è tutta riversata contro la criminalità che, a detta di alcuni, pullulava nelle *banlieues* dove si concentravano gli immigrati. In ogni caso, quella che è deflagrata non era altro, secondo Robert, che «una bomba a scoppio ritardato»: timori esplosivi per la sicurezza si erano già andati accumulando per via della lenta ma incessante eliminazione dell'assicurazione collettiva, un tempo offerta dallo Stato sociale, e della rapida deregolamentazione del mercato del lavoro. Trasformati in un «pericolo per la sicurezza», gli immigrati offrivano un comodo bersaglio alternativo per le apprensioni nate dalla improvvisa precarietà e vulnerabilità delle condizioni sociali: erano quindi una valvola relativamente più sicura per lo sfogo dell'ansia e della rabbia che tali apprensioni non potevano non provocare [19].

Di nuovo, a sentire Hans-Jorg Albrecht, c'è soltanto il nesso fra l'immigrazione e l'inquietudine pubblica per la violenza crescente e i timori per la sicurezza. Per il resto, dagli albori dello Stato moderno non è cambiato granché: le immagini folcloristiche di demoni e diavoli che un tempo servivano ad «assorbire» i diffusi timori per la sicurezza «sono state trasformate in pericoli e rischi». Il concetto di pericolo e la strategia ideata per contrastarlo hanno preso il posto della demonizzazione. Pertanto il governo della politica è giunto a dipendere in parte dall'«altro deviante» e dalla mobilitazione dei sentimenti di sicurezza. Oggi il potere politico e il suo *establishment*, così come la sua conservazione, dipendono in toto dalle tematiche scelte con cura su cui impostare le loro campagne. E ai primi posti fra queste c'è la sicurezza (e i sentimenti di insicurezza).

Si noti che gli immigrati si adattano allo scopo assai meglio di qualsiasi altra categoria di cattivi, veri o presunti. Vi è una specie di «affinità elettiva» fra gli immigrati (i rifiuti umani di regioni remote del pianeta scaricati nei «nostri cortili») e le meno sopportabili fra le paure che costruiamo in casa nostra. Quando tutti i posti di lavoro sono precari e considerati non più sicuri, la vista degli immigrati è come il sale sulle piaghe. Gli immigrati, e in particolare quelli arrivati da poco, emanano il leggero tanfo di scarica che, nelle sue varie versioni, turba i sonni delle future vittime dell'accresciuta vulnerabilità. Per chi li odia e li attacca, gli immigrati incarnano - in modo visibile, tangibile, nel corpo - il presentimento inespresso, ma penoso e doloroso, della loro stessa smaltibilità.

Si sarebbe tentati di dire che, se non ci fossero immigrati che bussano alle porte, bisognerebbe inventarli... perché offrono ai governi un ideale «altro deviante», un bersaglio quanto mai gradito per le «tematiche scelte con cura su cui impostare le loro campagne» [20].

I governi, spogliati di gran parte delle loro capacità e prerogative sovrane dalle forze della globalizzazione che non sono in grado di contrastare - e meno ancora di controllare -, non possono far altro che «scegliere con cura» i bersagli che sono (presumibilmente) in

grado di sopraffare e contro cui possono sparare le loro salve retoriche, e gonfiare i muscoli sotto gli occhi dei loro sudditi riconoscenti. Come spiega Adam Crawford, l'«incolumità collettiva», nella misura in cui ha a che fare con questioni di «qualità della vita», è satura di preoccupazioni per la sicurezza e l'«insicurezza ontologica». Essa evoca una «soluzione» alla criminalità, all'inciviltà e al disordine, ponendo così lo Stato (locale) in condizione di riaffermare una qualche forma di sovranità. Simbolicamente, ribadisce il controllo su un dato territorio, che è visibile e tangibile... L'attuale preoccupazione dei governi per la criminalità spicciola, il disordine e i comportamenti antisociali rispecchia una fonte di «ansietà» per la quale si può fare qualcosa in un mondo altrimenti incerto [21].

E i governi (nazionali, che l'era della globalizzazione ha trasformato in locali) dei nostri tempi «si guardano attorno in cerca di sfere di attività in cui poter asserire la loro sovranità» [22] e dimostrare pubblicamente, e in modo convincente, di averlo fatto.

Imbastire associazioni può essere operazione letale, in particolare se poi esse vengono ripetute in modo monotono e martellante e a volume assordante. Per le stesse ragioni, con il passar del tempo esse possono apparire scontate e non richiedere più una dimostrazione. Obbedendo al monito di Hume, potremmo ribadire che *post hoc* (o anche *apud hoc*) *non est propter hoc*. Ma Hume disse anche che dare per scontato l'opposto di quella verità è un errore assai comune e molto difficile da debellare. Per quanto l'associazione fra terroristi e richiedenti asilo o «migranti per motivi economici» fosse eccessivamente generale, ingiustificata o addirittura fantasiosa, ha sortito il suo effetto: la figura del «richiedente asilo», che un tempo riscuoteva umana compassione e suscitava in noi il bisogno di aiutare, è stata insultata e infangata, mentre l'idea stessa di «asilo», che un tempo era motivo di orgoglio civico e civile, è stata derubricata a un'orrenda miscela di ingenuità vergognosa e di irresponsabilità criminale. Quanto ai «migranti economici», scomparsi dalle prime pagine per far spazio alla categoria sinistra, velenosa e portatrice di malattie dei «richiedenti asilo», non ha giovato alla loro immagine il fatto che essi incarnino, come osserva Jelle van Buuren [23], tutti i precetti che il credo neoliberista dominante ha sacri e promuove per regolamentare il comportamento di ciascuno (vale a dire «desiderio di progresso e prosperità, responsabilità individuale, disponibilità a correre rischi ecc. »).

Già accusati di «scroccare» e restare attaccati alle loro abitudini e credenze malvagie e spregevoli, ormai non potevano più scuotersi di dosso, per quanto ci provassero, l'accusa generalizzata di complotto terrorista affibbiata a «quelli come loro», i relitti delle maree planetarie di rifiuti umani. Come abbiamo già accennato prima, questo è il nuovo uso cui sono stati adibiti gli scarti umani: particolare gli scarti umani che stati adibiti gli scarti umani che sono riusciti a sbarcare su lidi ricchi.

Probabilmente, uno spettatore assiduo della TV e un diligente lettore di giornali avrebbe ormai notato che, mentre i richiedenti asilo, insieme ai terroristi, occupano la maggior parte dei titoli di testa e dei servizi di apertura, i «migranti per motivi economici» sono praticamente scomparsi alla vista del pubblico, e che, nella grande euforia che circonda la sorte dei primi, la scomparsa dei secondi è passata per lo più inosservata. Una spiegazione è che il segnale di allarme è cambiato, ma non sono cambiati i sentimenti e gli atteggiamenti che suscita. Le immagini dei «migranti economici» e dei «richiedenti asilo» rappresentano entrambe gli «scarti umani», e indipendentemente da quale delle due figure viene utilizzata per suscitare rancore e rabbia, l'oggetto del rancore, e il bersaglio contro cui va sfogata la rabbia, restano più o meno identici. Resta uguale anche lo scopo dell'operazione: rafforzare (recuperare? ricostruire?) i muri muffi e scrostati che dovrebbero proteggere la venerata distinzione fra il «dentro» e il «fuori», in

un mondo in via di globalizzazione che la rispetta poco o per nulla, anzi la viola abitualmente.

L'unica differenza fra questi due tipi di «rifiuti umani» è che, mentre i richiedenti asilo tendono a essere il prodotto di fasi successive della zelante opera di progettare e costruire ordine, i migranti per motivi economici sono un prodotto collaterale della modernizzazione economica, che, come abbiamo già visto, ha ormai abbracciato la totalità del pianeta. Attualmente, le origini di entrambi i tipi di «rifiuti umani» sono globali, anche se, in assenza di istituzioni globali capaci e disposte a incidere efficacemente sulle radici del problema, non deve certo sorprenderci la ricerca furiosa di risposte gestibili localmente alla sfida globale dello smaltimento e/o riciclaggio dei rifiuti.

Vi è un'altra funzione utile che i rifiuti umani possono svolgere per far sì che il mondo continui ad andare come va.

I rifugiati, gli sfollati, i richiedenti asilo, i *sans papiers* sono i rifiuti della globalizzazione. Ma non sono i soli rifiuti sfornati in quantitativi sempre maggiori nei nostri tempi: vi sono anche le scorie industriali «tradizionali» che hanno accompagnato fin dall'inizio la produzione moderna. Il loro smaltimento presenta problemi non meno formidabili dello smaltimento dei rifiuti umani, e sempre più orripilanti. E per identiche ragioni: il progresso economico che si sta diffondendo fin nelle crepe e nei recessi più remoti del nostro pianeta «pieno», travolgendo al suo passaggio ogni forma residua di vita alternativa alla società dei consumi.

I consumatori nella società dei consumi, così come gli abitanti della Leonia di Calvino, hanno bisogno di «spazzaturai», e in gran numero, e del tipo che non si schifa a toccare e maneggiare quel che è già stato consegnato al cumulo delle immondizie; ma i consumatori non sono disposti a fare il lavoro degli spazzaturai. In fin dei conti, sono stati formati a godere delle cose, non a soffrirne. Sono stati educati a non sopportare la noia, la monotonia e i passatempi tediosi. Sono stati addestrati a cercare strumenti che facciano per loro ciò che un tempo facevano da soli. Sono stati sintonizzati sul mondo del «pronto all'uso» e al mondo della soddisfazione istantanea. Ecco che cosa sono le delizie della vita dei consumatori. Ecco che cos'è il consumismo. E di certo non comprende lo svolgimento di lavori sporchi, sfibranti, noiosi o semplicemente non divertenti. Con ogni trionfo successivo del consumismo, il bisogno di spazzaturai cresce, e il numero delle persone disposte a diventarlo cala.

Coloro i cui modi ortodossi e forzosamente svalutati di procacciarsi il sostentamento sono stati destinati all'eliminazione, e che sono stati classificati essi stessi fra i rifiuti da gettare, non si possono permettere di fare gli schizzinosi. Nei loro sogni notturni potranno anche rappresentarsi in guisa di consumatori, ma è la sopravvivenza fisica, non l'orgia consumistica, a popolare i loro giorni. La scena è pronta per l'incontro fra i rifiuti umani e i rifiuti dei banchetti consumisti: anzi, sembrano fatti gli uni per gli altri... Dietro il sipario colorato della libera concorrenza e del commercio alla pari, si attarda l'*homo hierarchicus*. Nella società di casta soltanto gli intoccabili potevano (e dovevano) maneggiare cose intoccabili. Nel mondo della libertà e dell'uguaglianza globale, terre e popolazioni sono state disposte in una gerarchia di caste.

Rachel Shabi cita il militante ambientalista Jim Puckett:

«Le scorie tossiche procederanno sempre in discesa sulla via economica della minor resistenza». A Guiyu, un villaggio della Cina trasformato in discarica di apparecchiature elettroniche, come in molti altri luoghi dell'India, del Vietnam, di Singapore o del Pakistan popolati da ex agricoltori che sono caduti (o sono stati gettati) giù dal veicolo del progresso economico, si «riciclano» i rifiuti elettronici

dell'Occidente.

La plastica avanzata o viene bruciata, producendo cumuli di ceneri contaminate, oppure gettata insieme ad altri residui di lavorazioni nei fiumi, nei canali d'irrigazione o nei campi. È un lavoro primitivo, pericoloso. I rifiuti tossici s'insinuano nella pelle e nei polmoni e si infiltrano nella terra e nell'acqua. Il suolo di Guiyu contiene un livello di piombo 200 volte superiore a quello considerato pericoloso; l'acqua potabile supera di 2400 volte la soglia del piombo fissata dall'Organizzazione mondiale della sanità [24].

In Gran Bretagna produciamo ogni anno circa un milione di tonnellate di rifiuti elettronici, e secondo le previsioni il quantitativo raddoppierà entro il 2010. I prodotti elettronici, annoverati fino a non molto tempo fa tra i beni più preziosi e durevoli, adesso sono prodotti squisitamente usa-e-getta, pensati per essere buttati via, e anche presto. Le società di marketing ne accelerano il viaggio verso l'obsolescenza, rendendoli «costantemente superati o creando l'impressione che anche tu, se non stai al passo, sarai superato». Si lamenta David Walker, direttore di un'azienda di riciclaggio di prodotti delle tecnologie informatiche: «Un computer dalle performance scarse, poniamo un Pentium II o anche meno, non lo vogliono neanche gli istituti di beneficenza». Non c'è da stupirsi se si rende necessario un numero sempre maggiore di esseri umani degradati a livello talmente basso che neanche gli istituti di beneficenza nazionali, che non se la passano bene, né quelli globali, che sono appena agli inizi, non scenderebbero così in basso. E questi esseri umani degradati si trovano, grazie alla collaborazione degli impianti che producono rifiuti umani. A Guiyu ve ne sono centomila: uomini, donne e bambini che lavorano per una paga giornaliera pari a 94 penny.

Queste informazioni sono state raccolte dalle pagine 36 e 39 del patinato supplemento settimanale del «Guardian».

Sfogliandolo ritroviamo un'inserzione pubblicitaria a tutta pagina che reclamizza una lavatrice lucente e seduttivamente intelligente. Lo slogan è a lettere cubitali: «Se qualcuno ti viene a dire che c'è una lavatrice migliore di questa, mente».

Sarà. Ma mente pure chi ti dice che la macchina qui pubblicizzata (che, come dichiara la réclame, memorizza addirittura i tuoi programmi di lavaggio preferiti) è concepita per restare la tua preferita anche molto tempo dopo che sarà stata pubblicizzata una macchina nuova e perfezionata.

Non tutti i rifiuti industriali e domestici, comunque, possono essere trasportati nei luoghi lontani dove i rifiuti umani facciano, per pochi soldi, il lavoro sporco e pericoloso di smaltirli.

Si può tentare - e infatti si tenta - di organizzare il necessario incontro fra scarti materiali e umani anche più vicino a casa.

Secondo Naomi Klein, la soluzione sempre più richiesta (battistrada ne è stata l'Unione Europea, ma prontamente adottata dagli Stati Uniti) è una «fortezza regionale a più livelli».

Un continente-fortezza è un blocco di nazioni che uniscono le forze per ottenere da altri paesi condizioni commerciali vantaggiose, mentre al tempo stesso pattugliano i propri confini comuni esterni per tener fuori chi da quei paesi proviene. Ma se un continente intende seriamente diventare una fortezza, deve anche invitare entro le sue mura uno o due paesi poveri, perché qualcuno dovrà pur fare i lavori sporchi e pesanti [25].

Nel luglio 2001, la Fortezza America – il Nafta, il mercato interno americano allargato al Canada e al Messico («dopo il petrolio», sottolinea Naomi Klein, «la manodopera immigrata è il carburante dell'economia del sud-ovest» degli Stati Uniti) – è stata integrata dal «Piano Sur», con il quale il governo messicano si è assunto l'onere di pattugliare in forze il suo confine meridionale e di arginare in modo efficace la marea di miserabili scarti umani che affluisce negli Stati Uniti dai paesi dell'America Latina. Da allora, centinaia di migliaia di migranti sono stati fermati, imprigionati e deportati dalla polizia messicana prima che raggiungessero i confini statunitensi.

Quanto alla Fortezza Europa, prosegue la Klein, «Polonia, Bulgaria, Ungheria e Repubblica Ceca sono i servi della gleba postmoderni che forniscono le fabbriche a basso salario dove si producono abiti, apparecchiature elettroniche e automobili al 20-25 per cento di quanto costerebbe produrle nell'Europa occidentale». All'interno dei continenti-fortezza è stata creata «una nuova gerarchia sociale» nel tentativo di quadrare il cerchio, cioè di trovare un equilibrio fra postulati palesemente contraddittori ma ugualmente vitali: di frontiere sigillate e di facile accesso a una manodopera a basso prezzo, senza pretese, docile, pronta ad accettare e a fare qualsiasi cosa le venga offerto; oppure di libero scambio e di indulgenza verso i sentimenti di ostilità per gli immigrati, la pagliuzza cui si aggrappano i governi incaricati della sovranità tracollante degli Stati nazionali. «Come si fa a restare aperti agli scambi e chiusi alle persone?», domanda Naomi Klein. E risponde: «Facile.

Prima allarghi il perimetro, poi tiri il chiavistello».

3.

A ciascun rifiuto la sua discarica. Ovvero i rifiuti della globalizzazione

Abbiamo esaminato varie funzioni che attualmente sono svolte dalle vittime umane della vittoria planetaria del progresso economico. Percorrendo il pianeta alla ricerca di mezzi di sostentamento, nel tentativo di stabilirsi dove se ne trovano, queste vittime rappresentano un bersaglio facile su cui scaricare le ansie suscitate dai diffusi timori dell'esubero sociale. Strada facendo, vengono arruolate per contribuire ai tentativi dei governi di riaffermare la propria autorità erosa e indebolita. Abbiamo anche ricordato, benché brevemente, altri servizi utili cui queste persone sono adibite. Infine, abbiamo avanzato la tesi che, nel loro complesso, queste «funzioni latenti» (come le ha definite Robert Merton) rendano pressoché impossibile una soluzione efficace al «problema delle migrazioni».

Un'altra funzione è quella analizzata da François de Bernard. Secondo questo studioso, una conseguenza assai spettacolare e potenzialmente sinistra degli erratici processi di globalizzazione, incontrollati e sfrenati come sono stati finora, è la progressiva «criminalizzazione del pianeta e la globalizzazione della criminalità» [01]. Una porzione considerevole dei miliardi di dollari, sterline ed euro che passano di mano ogni giorno proviene da fonti criminali ed è destinata a entità criminali. «Mai come oggi - egli scrive - le mafie sono state tanto numerose, potenti, ben armate e prospere». La maggior parte dei poteri politici è spesso incapace e poco disposta a impegnarsi nella lotta contro le forze criminali, le quali troppo spesso dispongono di risorse che nessuno dei governi - presi singolarmente, e a volte congiuntamente - è in grado di eguagliare. È uno dei motivi per cui, secondo Bernard, i governi preferiscono scatenare l'ostilità popolare contro la criminalità spicciola, piuttosto che impegnarsi in battaglie che probabilmente si trascinerebbero senza fine, nella certezza di poter attingere a risorse incalcolabili, anche se benché praticamente destinate ad andare sprecate. Dare la caccia al Nemico Pubblico Numero Uno fra gli sventurati immigrati delle *banlieues* e dei campi per richiedenti asilo è di gran lunga più comodo e conveniente, ma soprattutto meno impegnativo. Con più effetto e meno spesa, si possono usare i quartieri degli immigrati che pullulano di potenziali borseggiatori e scippatori alla stregua di campi di battaglia della grande guerra per la legge e l'ordine, che i governi combattono con grande vigore e ancor maggiore pubblicità, pur non essendo contrari a «renderla sussidiaria» e a subaffittarla a istituti di sicurezza privati e a iniziative promosse dalla cittadinanza.

È assai difficile, e forse impossibile, stimare con esattezza la diffusione e la profondità del potere delle mafie e il volume degli affari criminosi. Il motivo è abbastanza semplice:

benché l'insidiosità e la precisione delle attrezzature che un «Grande Fratello» potrebbe dispiegare «per tenervi d'occhio» siano enormemente aumentate dai tempi di Orwell, non esiste alcun «Grande Fratello» che sorvegli lo spazio globale in cui le mafie operano e in cui, all'occorrenza, possono sempre nascondersi. Questo spazio, prettamente extraterritoriale in base agli standard di territorialità tuttora applicati e osservati nell'assegnazione e nella rivendicazione della sovranità politica, è essenzialmente una «zona libera dalla politica». Come osservava Richard Rorty nel 1996, il «fatto centrale della globalizzazione» è che la situazione economica dei cittadini di uno Stato nazionale è sfuggita al controllo delle leggi dello Stato [...]. Le leggi del Brasile o degli Stati Uniti non possono imporre in alcun modo che il denaro guadagnato nel paese sia speso nel paese, o che il denaro risparmiato lì sia investito lì... Adesso abbiamo una super-classe globale che prende tutte le grandi decisioni economiche, e le prende in assoluta indipendenza dalle legislature di qualsiasi paese e, afortiori, dalla volontà degli elettori [...]. L'assenza di una comunità politica globale significa che i super-ricchi possono operare senza curarsi di altri interessi che non siano i loro [02]. In ogni caso, se questo è il «fatto centrale della globalizzazione», il vero problema non è tanto la «globalizzazione del crimine», come sostiene Bernard, quanto l'annullamento della distinzione fra «legale» e «illegale», che soltanto una legge duratura e applicabile può tracciare. Ma una legge globale siffatta non esiste, e quindi non può essere violata. Non è in vigore nessuna legge globale che possa consentire di separare le attività criminose di stampo mafioso dalle «normali attività imprenditoriali». E non esiste nessuna comunità politica globale, quale che sia, in grado di postulare l'introduzione di regole del gioco globalmente vincolanti, e meno ancora di tentare di renderle effettivamente vincolanti. Nello spazio globale, le regole vengono di volta in volta fissate e abbandonate nel corso dell'azione, e sono i più forti, i più abili, i più rapidi, i più ricchi di risorse e poveri di scrupoli che le applicano e disapplicano. Nello «spazio dei flussi» globale (per usare l'espressione di Manuel Castell), il concetto di legge si può dispiegare soltanto seguendo la prescrizione di Jacques Derrida, di usarla «sous rupture». Citando Teubner e Bockenforde [03] Hauke Brunkhorst osserva che questa strana «legge globale», a differenza della legge che ci aspettiamo di veder applicare nelle prassi dei moderni Stati nazionali, è «ben lontana dalla politica, priva di una forma costituzionale, di democrazia, di gerarchia dal basso, di una catena ininterrotta di legittimazione democratica». È «dominio senza dominatore». Qualsiasi cosa si spacci per «legge globale», non può essere utilizzata in un tribunale, e può essere applicata soltanto in rarissimi casi. Analogamente a quanto accadeva per l'antico diritto civile romano, l'applicazione del diritto internazionale è alla mercé di coloro che hanno il potere di farla rispettare [04]. Tutti gli altri – attori di minore importanza e comprimari – non hanno altra scelta che accattivarsi il favore dei potenti. Nel migliore dei casi, il «sistema legale» globale è fatto di sistemi di protezione politica e clientele, e attualmente si presenta (nei fatti, se non nella teoria) come un patchwork di privilegi e privazioni. Sono i protagonisti più potenti che distribuiscono – con parsimonia e con un occhio alla conservazione del loro monopolio – il diritto di richiedere la protezione della legge. Non che le mafie globali operino nelle crepe fra le strutture giuridiche tenute in piedi e monitorate dagli Stati nazionali: piuttosto, una volta liberate da ogni efficace limitazione giuridica, e dipendendo unicamente dall'attuale differenziale di potere, tutte le operazioni che si svolgono nello spazio globale seguono (intenzionalmente o per default) il modello fin qui legato alle mafie o alla corruzione di stampo mafioso dello Stato di diritto.

Di qui l'ansia, rinfocolata dalla penosa esperienza di ritrovarsi perduti e impotenti: non siamo i soli, non c'è nessuno che controlla, nessuno sa che cosa occorre fare. Impossibile sapere quando e da dove arriverà il prossimo colpo, quanto vaste saranno le sue

ripercussioni e quanto sarà letale il cataclisma. L'incertezza e l'angoscia prodotta dall'incertezza sono i prodotti principali della globalizzazione. I poteri statuali non possono fare quasi nulla per placare l'incertezza, figuriamoci sopprimerla. Il più che possono fare è rifocalizzarla su oggetti alla loro portata; spostarla dagli oggetti per cui non possono far nulla su oggetti che possono almeno mostrare di saper gestire e controllare. I prodotti di scarto della globalizzazione - rifugiati, richiedenti asilo, immigrati - si adattano perfettamente a questa definizione.

Come ho sostenuto altrove [05], rifugiati e immigrati, che provengono da «lontano» ma tentano di stabilirsi nel quartiere, si prestano come nessun altro a sostenere la parte dell'effigie da bruciare in quanto spettro di «forze globali», temute e avversate perché fanno il loro lavoro senza consultare coloro che ne subiranno le conseguenze. In fin dei conti, i richiedenti asilo e i «migranti per motivi economici» sono copie collettive (alter ego? compagni di viaggio? immagini speculari? caricature?) della nuova élite di potere del mondo globalizzato, largamente (e a ragione) sospettata di essere il vero «cattivo» della commedia. Al pari di quella élite, essi non sono legati a nessun luogo, sono mutevoli, imprevedibili. Al pari di quella élite, incarnano l'insondabile «spazio dei flussi» in cui affondano le radici della precarietà attuale della condizione umana. Nella vana ricerca di altri e più adeguati sfoghi, timori e ansie si comunicano a bersagli a portata di mano, e riemergono sotto forma di risentimento popolare e timore degli «estranei vicini». L'incertezza non può essere disinnescata o dispersa in uno scontro diretto con l'altra incarnazione dell'extraterritorialità, cioè l'élite globale che fluttua fuori dalla portata del controllo umano. Quella élite è di gran lunga troppo potente per essere affrontata e sfidata direttamente, quand'anche se ne conoscesse (e così non è) l'esatta ubicazione. Dal canto loro, i rifugiati sono un bersaglio chiaramente visibile e fisso di questo surplus di angoscia.

Vorrei aggiungere che, quando si trovano di fronte un afflusso di *outsiders*, i rifiuti del trionfo planetario della modernità ma anche di un nuovo disordine planetario in preparazione, i «radicati» (per usare la memorabile definizione di Norbert Elias) hanno tutte le ragioni di sentirsi minacciati.

Oltre a rappresentare la «grande incognita» che tutti gli «stranieri fra di noi» incarnano, questi particolari *outsiders* che sono i rifugiati recano con sé il rombo lontano della guerra e il lezzo delle case sventrate e dei villaggi dati alle fiamme; cose che non possono che rammentare ai radicati quanto sia facile perforare o schiacciare il bozzolo della loro routine rassicurante e familiare (rassicurante perché familiare), e quanto possa essere illusoria la sicurezza del loro insediamento. Il profugo, come osservava Bertolt Brecht in *Die Landschaft des Exils*, è «un messaggero di sventura» (*ein Bote des Unglücks*).

Guardando in retrospettiva, vediamo che nella storia moderna vi è stato un autentico spartiacque. Esso si colloca nel decennio che ha separato i «trent'anni gloriosi» della ricostruzione del dopoguerra - oltre che del patto sociale e dell'ottimismo evolutivo che ha accompagnato lo smantellamento del sistema coloniale e il proliferare delle «nuove nazioni» - dal *brave new world* dei confini cancellati o perforati, del diluvio di informazioni, della globalizzazione selvaggia, un banchetto consumistico nel Nord ricco e un «sentimento sempre più profondo di disperazione e di esclusione in gran parte del resto del mondo», provocato dallo «spettacolo della ricchezza da una parte e della miseria dall'altra» [06]. Durante quel decennio, il contesto in cui uomini e donne affrontano le sfide della vita è stato trasformato in modo surrettizio ma radicale, invalidando le saggezze di vita esistenti e rendendo necessario un approfondito ripensamento e revisione delle strategie di vita.

Non abbiamo ancora sondato appieno la profondità di quella grande trasformazione.

Non che non ci abbiamo provato; ma considerata la poca distanza temporale, è consigliabile ritenere parziali tutte le risultanze e tutti i giudizi, e provvisorie tutte le sintesi. Con il passare del tempo, si affacciano alla nostra vista strati successivi di realtà emergenti, ciascuno dei quali, per analizzarlo a fondo e metterne in luce il significato, richiede una revisione più profonda e più ampia delle idee ricevute, e della nostra rete concettuale, rispetto a quella richiesta dallo strato precedente. Lo strato più basso non l'abbiamo ancora raggiunto, ma, anche se fosse così, non potremmo affermarlo con certezza.

Un aspetto fatale della trasformazione è stato rivelato in tempi relativamente precoci e da allora è stato accuratamente documentato: il passaggio da un modello di comunità inclusiva, ispirato allo «Stato sociale», a uno Stato esclusivo, ispirato alla «giustizia penale» o al «controllo della criminalità». Osserva ad esempio David Garland: vi è stato un notevole spostamento dell'accento dalla modalità welfare alla modalità penale... La modalità penale, oltre a diventare più prominente, è diventata più punitiva, più espressiva, più rivolta alla sicurezza... La modalità welfare, oltre ad essere stata messa in sordina, è diventata più condizionata, più incentrata sui reati, più consapevole dei rischi...

Adesso i trasgressori... hanno meno probabilità di essere rappresentati nel discorso sociale come cittadini socialmente privati e bisognosi di sostegno. Sono invece dipinti come individui colpevoli, immeritevoli e in un certo senso pericolosi [07]. Loïc Wacquant parla di «ridefinizione del compito dello Stato»; esso «si ritira dall'agone economico, afferma la necessità di ridurre il suo ruolo sociale all'allargamento e al rafforzamento del suo intervento penale» [08]. Ulf Hedetoft descrive da un'angolazione diversa lo stesso aspetto della trasformazione avvenuta venti o trent'anni fa (o forse un aspetto diverso, ma intimamente legato). Egli osserva che «i confini fra Noi e Loro vengono oggi ridefiniti in maniera più rigorosa» che mai. Seguendo Andreas e Snyder, [09] Hedetoft suggerisce che, oltre a diventare più selettivi, espansi, diversificati e diffusi nelle loro forme note, i confini si sono trasformati in quelle che si potrebbero definire «membrane asimmetriche», che consentono l'uscita, ma «proteggono contro l'ingresso indesiderato di unità provenienti dall'altra parte».

Rendere più severi i controlli alle frontiere esterne, ma anche – cosa ancor più importante – i requisiti per la concessione di visti nei paesi del «sud» da cui si emigra... [Le frontiere] si sono diversificate, come anche i controlli alle frontiere, che si svolgono non soltanto nei luoghi convenzionali... ma anche negli aeroporti, presso le ambasciate e i consolati, nei centri di asilo e nello spazio virtuale, sotto forma di un'aumentata collaborazione fra polizia e autorità di immigrazione di diversi paesi [10].

Come a voler fornire un'immediata dimostrazione della tesi di Hedetoft, il primo ministro britannico Tony Blair ha ricevuto Ruud Lubbers, l'Alto Commissario delle Nazioni Unite per i rifugiati, e gli ha proposto la creazione di «rifugi sicuri» per i potenziali richiedenti asilo nei pressi dei loro luoghi di provenienza, cioè a distanza di sicurezza dalla Gran Bretagna e dagli altri paesi ricchi che, fino a poco tempo fa, erano le loro destinazioni naturali. Nel tipico «giornalese» dell'era post-Grande trasformazione, il ministro degli Interni David Blunkett ha così sintetizzato l'argomento dei colloqui Blair-Lubbers: «nuove sfide per i paesi sviluppati rappresentate da coloro che utilizzano il sistema dell'asilo come via per raggiungere l'Occidente» (usando questo «giornalese» si potrebbe ad esempio protestare per la sfida rappresentata, per i residenti stabili, dai naufraghi che usano il sistema dei soccorsi per mettersi in salvo all'asciutto).

Forse i due trend qui segnalati non sono che due manifestazioni, legate fra loro, della stessa preoccupazione acuita e quasi ossessiva per la sicurezza. Forse si spiegano entrambi con un mutamento nell'equilibrio fra le tendenze inclusiviste e quelle escludiviste che sono costantemente presenti. Forse, invece, sono due fenomeni non legati fra loro, ciascuno soggetto alla sua logica. In ogni caso, si può dimostrare che, indipendentemente dalle loro cause immediate, ambedue i trend derivano da una stessa radice: la diffusione globale dello stile di vita moderno, che ormai ha raggiunto le estreme propaggini del pianeta. Essa ha cancellato la divisione fra «centro» e «periferia» o, più precisamente, fra forme di vita «moderne» (o «svilupgate») e «premoderne» (ovvero «sottosviluppate» o «arretrate»): una divisione che ha accompagnato la maggior parte della storia moderna, in cui la revisione delle modalità ricevute si limitava a un settore relativamente modesto, benché in continua espansione, del pianeta. Quel settore, finché è rimasto relativamente ristretto, ha potuto utilizzare il suo differenziale di potere come valvola di sicurezza per proteggersi dal surriscaldamento, e il resto del pianeta come discarica per le scorie tossiche della sua incessante modernizzazione.

Comunque sia, adesso il pianeta è saturo. Ciò significa, fra l'altro, che i processi tipicamente moderni, come la costruzione di ordine e il progresso economico, si svolgono ovunque: quindi i «rifiuti umani» sono prodotti e sforati ovunque in quantità sempre maggiori, ma stavolta in assenza di discariche «naturali» idonee al loro immagazzinaggio e al loro potenziale riciclaggio. Il processo che Rosa Luxemburg anticipò per prima un secolo fa (pur descrivendolo in termini prettamente economici, anziché esplicitamente sociali) ha raggiunto il suo limite estremo.

Rosa Luxemburg, lo ricordiamo, sosteneva che, sebbene il capitalismo abbia bisogno di formazioni sociali non-capitalistiche come cornice per il proprio sviluppo, esso procede erodendo e assimilando proprio quelle formazioni che garantiscono la sua esistenza. Le formazioni non capitalistiche offrono un terreno fertile per il capitalismo: questo vive della rovina di tali formazioni, e benché questo ambiente non capitalistico sia indispensabile all'accumulazione, quest'ultima cresce a sue spese, divorandolo [11].

Un serpente che si mangia la coda... Oppure potremmo dire - adottando un termine inventato abbastanza di recente - che quando la distanza fra la coda e lo stomaco si è fatta troppo breve per le probabilità di sopravvivenza del serpente, e le prospettive autodistruttive del banchetto si fanno evidenti, lo scorporo delle attività che ha bisogno di attività sempre nuove da incorporare prima o poi esaurirà le sue scorte o le ridurrà al di sotto del livello necessario per la sua sopravvivenza.

Rosa Luxemburg immaginava un capitalismo che moriva per mancanza di cibo, che si disfaceva divorando l'ultimo pascolo di «alterità» che lo aveva nutrito. Cent'anni dopo, sembra che un risultato assai fatale - forse il più fatale - del trionfo globale della modernità sia l'acuta crisi dell'industria di smaltimento dei rifiuti umani: ora che il volume dei rifiuti umani supera la capacità operativa esistente, sembra plausibile che la modernità ormai planetaria possa soffocare mangiando i suoi stessi prodotti di scarto, che non riesce né a riassimilare, né a eliminare. Vi sono numerosi segnali del rapido aumento della tossicità dei rifiuti che si accumulano velocemente. Le malsane conseguenze dei rifiuti industriali e domestici sull'equilibrio ecologico del pianeta e sulla sua capacità di sostenerne l'impatto sono oggetto di intense preoccupazioni ormai da tempo (benché ai dibattiti abbiano fatto seguito scarsi interventi concreti). E tuttavia non siamo neanche vicini a vedere con chiarezza, e a cogliere appieno, gli effetti profondi che queste masse crescenti di «rifiuti umani» hanno sull'equilibrio politico e sociale della coesistenza umana planetaria.

La nuova «saturazione del pianeta» - il raggio d'azione globale della modernizzazione, quindi la diffusione planetaria del modo di vivere moderno - ha due conseguenze dirette

cui abbiamo già accennato brevemente più sopra.

La prima conseguenza è l'ostruzione degli sbocchi che in passato consentivano di svuotare e ripulire, tempestivamente e con regolarità, le relativamente poco numerose enclavi moderne del pianeta dai loro rifiuti in eccesso (cioè l'eccesso di rifiuti rispetto alla capacità degli impianti di riciclaggio) inevitabilmente prodotti su scala sempre crescente dallo stile di vita moderno. Una volta che questo ha smesso di essere un privilegio di pochi paesi scelti, gli scarichi principali per lo smaltimento dei rifiuti umani, cioè i territori «disabitati» o «di nessuno» (più esattamente, i territori che, grazie al differenziale di potere globale, si potevano vedere e trattare come disabitati e/o senza padrone) sono spariti. Per gli «esseri umani in esubero» sfornati attualmente in quelle regioni del pianeta che solo di recente sono saltate a bordo del gran carro della modernità (o invece ne sono cadute), quegli sbocchi non sono mai esistiti; nelle cosiddette società «premoderne», immuni dal problema dei rifiuti (umani o non umani), semplicemente non ve n'era necessità. Per effetto dell'ostruzione o della mancanza di sbocchi esterni, dunque, le società rivolgono sempre più contro se stesse la lama affilata delle prassi di esclusione.

Se l'eccesso di popolazione (cioè la quota che non si può riassimilare nei normali modelli di vita e riciclare nella categoria di membri «utili» della società) può essere ciclicamente rimosso e trasportato oltre i confini del recinto entro cui si ricerca un equilibrio economico e sociale, le persone che sfuggono rimanendo all'interno del recinto, anche se attualmente in esubero, sono destinate al riciclaggio. Sono «fuori», ma solo temporaneamente: il loro «restar fuori» è un'anomalia che richiede e impone una cura; occorre chiaramente aiutarle a «tornare dentro» quanto prima. Esse formano l'«esercito della manodopera di riserva»: vanno rimesse, e poi mantenute, in una forma che consenta loro di tornare in servizio attivo alla prima occasione.

Quando però i canali per scaricare il surplus umano si ostruiscono, tutto cambia. Mentre la popolazione «in esubero» rimane dentro, e si ritrova fianco a fianco con la rimanenza «utile» e «legale», la linea di separazione fra transitoria e perentoria disabilitazione e definitiva assegnazione ai rifiuti tende a sfumare e a farsi sempre meno leggibile. Anziché restare, come prima, un problema di una parte a sé stante della popolazione, la destinazione ai «rifiuti» diviene il potenziale destino di tutti: è uno dei due poli fra cui oscilla lo status sociale, presente e futuro, di ciascuno. Per affrontare il «problema dei rifiuti» in questa nuova forma, gli utensili e gli stratagemmi d'intervento consueti non bastano, né sono particolarmente adatti. Probabilmente, le nuove politiche che saranno presto inventate per rispondere al volto nuovo del vecchio problema cominceranno con l'assorbire quelle ideate a suo tempo per affrontare il problema nella sua vecchia forma. Per andare sul sicuro, saranno preferite misure d'emergenza tese a risolvere il problema dei «rifiuti dentro» e prima o poi si darà a queste misure la priorità su tutte le altre modalità di intervento sui problemi dell'eccedenza in sé temporanea o meno.

Tutti questi inconvenienti e rovesci di fortuna, e altri simili a questi, tendono a essere posti in rilievo e a farsi ancor più acuti nelle regioni del pianeta che si sono trovate solo di recente a fare i conti con il fenomeno, sconosciuto in precedenza, del «surplus di popolazione» e con il problema del suo smaltimento. In questo caso, «di recente» significa già tardi, cioè in un'epoca in cui il pianeta è ormai pieno, in cui non resta nessuna «terra disabitata» che funga da discarica, e in cui qualsiasi asimmetria di frontiere è volta decisamente contro i nuovi venuti nella famiglia dei moderni. Le terre circostanti non invitano la loro popolazione in eccesso né possono essere costrette – come esse stesse sono state in passato – a farle posto. A questi «ultimi arrivati nella modernità» non resta che cercare una soluzione locale a un problema le cui cause sono globali. Ma le probabilità di

successo sono minime.

Mentre un tempo le imprese familiari e comunitarie erano capaci e disposte ad assorbire, impiegare e sostentare tutti gli esseri umani che nascevano, e quasi sempre a garantirne la sopravvivenza, la resa alle pressioni globali e l'apertura del proprio territorio alla circolazione incontrollata di merci e capitali pone in dubbio la loro possibilità di sopravvivere. Soltanto ora gli «ultimi arrivati nella modernità» provano sulla loro pelle la separazione delle aziende dai nuclei familiari che i pionieri della modernità conobbero secoli or sono, con tutti i rivolgimenti sociali e la miseria umana che l'accompagnarono, ma anche con il lusso di poter disporre di soluzioni globali a problemi prodotti localmente: un'abbondanza di terre «disabitate» e «di nessuno» facilmente utilizzabili per depositarvi la popolazione in eccesso non più assorbita dall'economia, ormai emancipata da vincoli familiari e comunitari. È un lusso, questo, non disponibile ai nuovi venuti.

Fra quelle «soluzioni locali a problemi globali» che gli «ultimi arrivati nella modernità» sono costretti a dispiegare, o piuttosto si sono ritrovati a dispiegare, vi sono le guerre e i massacri tribali, la proliferazione degli «eserciti guerriglieri» (spesso poco più che bande di delinquenti appena camuffate) dediti a decimarsi gli uni con gli altri ma capaci, strada facendo, di assorbire e annullare il «surplus di popolazione» (soprattutto i giovani, non impiegabili in patria e privi di prospettive): in breve, il «colonialismo di quartiere» o l'«imperialismo dei poveri». Centinaia di migliaia di persone sono scacciate dalle loro case, uccise o costrette a porsi in salvo fuggendo oltre i confini dei loro paesi.

Forse l'unica industria che prosperava nelle terre degli ultimi venuti (etichettati con il termine ingannevole e fuorviante di «paesi in via di sviluppo») è la produzione in massa di rifugiati. È il sempre più abbondante prodotto di quell'industria che il primo ministro britannico propone di scaricare «nei pressi dei loro paesi d'origine», in campi permanentemente temporanei (etichettati con il termine ingannevole e fuorviante di «rifugi sicuri»), esasperando con ciò i problemi già ingestibili di «eccesso di popolazione» dei loro vicini immediati, i quali, volenti o nolenti, gestiranno un'industria analoga. Lo scopo è mantenere locali i «problemi locali», stroncando così sul nascere ogni tentativo degli ultimi arrivati di seguire l'esempio dei pionieri della modernità e ricercare soluzioni globali (le uniche efficaci) a problemi prodotti localmente. Mentre scrivo queste righe, in un'altra variazione sullo stesso tema, è stato chiesto alla Nato di mobilitare i suoi eserciti per aiutare la Turchia a chiudere a doppia mandata i suoi confini con l'Iraq, in vista di un imminente attacco contro quest'ultimo. Molti statisti dei paesi fondatori dell'Alleanza atlantica hanno obiettato, sollevando numerose e fantasiose riserve, ma nessuno ha dichiarato apertamente che il pericolo da cui la Turchia andava protetta era l'afflusso di rifugiati iracheni appena trasformati in senz'altro, e non già un attacco delle forze armate irachene, malconce e sbandate come sono [12].

Per quanto in buona fede, gli sforzi per arginare la marea delle «migrazioni economiche» non sono, e probabilmente non possono essere resi, efficaci al cento per cento. La miseria protratta getta nella disperazione milioni di persone, e in un'epoca di terra di frontiera globale e di criminalità globalizzata, difficilmente ci si può aspettare una penuria di «aziende» desiderose di ricavare qualche dollaro (diciamo pure qualche miliardo di dollari) da quella disperazione. Di qui la seconda, temibile conseguenza della trasformazione in corso: milioni di migranti che vagano lungo le rotte un tempo percorse dalla «popolazione in eccesso» congedata dalle serre della modernità; solo che le percorrono in direzione inversa e, stavolta, non assistite (almeno finora) dagli eserciti di conquistadores, mercanti e missionari. Le dimensioni di questa conseguenza e le sue ripercussioni non sono ancora state sviscerate e analizzate a fondo nelle loro numerose ramificazioni.

In un breve, ma incisivo, scambio di opinioni che ha avuto luogo verso la fine del 2001 a proposito della guerra contro l'Afghanistan, Garry Younge rifletteva sulle condizioni del pianeta un giorno prima dell'11 settembre, cioè prima del giorno che, per generale ammissione, ha sconvolto il mondo aprendo una fase completamente nuova della storia del pianeta. Ricordando «un'imbarcazione piena di rifugiati afgani che ha galleggiato al largo delle coste australiane» (con grande soddisfazione del 90 per cento degli australiani) per poi arenarsi su un'isola disabitata nel bel mezzo dell'oceano Pacifico, Younge scriveva:

Ora, la cosa interessante è che fossero afgani, visto che l'Australia adesso è molto impegnata nella coalizione, è arciconvinta che non vi sia nulla di meglio di un Afghanistan liberato, ed è disposta a mandare le sue bombe per liberarlo [...]. È interessante anche il fatto che adesso abbiamo un ministro degli Esteri che paragona l'Afghanistan al regime nazista ma che, quando era ministro degli Interni e un gruppo di afgani atterrò a Stansted, disse che non sussistevano timori di persecuzione ai loro danni, e li rispedì in dietro [13].

Younge conclude che il 10 settembre il mondo era un «luogo senza legge», dove ricchi e poveri sapevano che «chi ha il potere ha sempre ragione»; che i potenti possono ignorare e aggirare il diritto internazionale (o qualunque cosa sia chiamata con questo nome) ogni volta che lo trovano scomodo; e che la ricchezza e il potere non determinano soltanto l'economia, ma anche la moralità e la politica dello spazio globale, anzi, a ben vedere, anche tutti gli altri aspetti delle condizioni di vita sul pianeta.

Mentre scrivo è in corso di discussione, dinanzi a un giudice dell'Alta Corte di Londra, un procedimento teso a verificare la legalità del trattamento ricevuto da sei richiedenti asilo, i quali erano fuggiti da regimi ufficialmente riconosciuti come «malvagi» e/o rei di aver violato ripetutamente o aver disonorato i diritti umani: fra essi l'Iraq, l'Angola, il Ruanda, l'Etiopia e l'Iran [14]. Il difensore dei sei, Keir Starmer, ha informato il giudice Collins che le nuove regole introdotte in Gran Bretagna hanno lasciato centinaia di richiedenti asilo «in condizioni di tale povertà da non poter seguire le loro cause». Ridotti a dormire per la strada, tormentati dal freddo e dalla fame, erano spaventati e ammalati; alcuni dormivano addirittura «nelle cabine telefoniche e nei parcheggi». Non avevano diritto a «sostegno economico, alloggio né cibo» ed era loro proibito di cercare impieghi retribuiti; d'altra parte non potevano neanche accedere ai sussidi sociali. E non avevano il benché minimo controllo sul momento, il luogo e la possibilità che le loro pratiche di richiesta d'asilo fossero sbrigative.

Una donna fuggita dal Ruanda dopo essere stata ripetutamente stuprata e percossa, aveva finito per passare la notte seduta su una sedia nella stazione di polizia di Croydon, a condizione che non si addormentasse. Un angolano che aveva trovato il padre ucciso con un colpo d'arma da fuoco e la madre e la sorella nude dopo molteplici stupri si era visto negare ogni aiuto ed era stato costretto a dormire per terra.

Duecento casi analoghi sono in attesa delle sentenze dei tribunali britannici. Quando il giudice della causa patrocinata dall'avvocato Keir Starmer ha dichiarato illegale rifiutare i sussidi dell'assistenza sociale ai sei, il ministro degli Interni ha reagito rabbiosamente alla sentenza: «Francamente, sono personalmente stufo di dover affrontare una situazione in cui il parlamento discute i problemi e poi un giudice ribalta le decisioni prese... Non accettiamo quanto dichiarato dal giudice Collins e cercheremo di ottenere l'annullamento della sentenza» [15]. La tragedia dei sei assistiti dall'avvocato Starmer rappresenta probabilmente un effetto collaterale del sovraffollamento e dello straripamento dei campi, progettati o improvvisati, in cui i richiedenti asilo sono abitualmente trasferiti dopo lo

sbarco. Il numero delle vittime senza tetto e senza patria della globalizzazione cresce talmente in fretta che non si riesce a stare al passo con la designazione e la costruzione dei campi.

Uno degli effetti più sinistri della globalizzazione è la deregolamentazione delle guerre. La maggioranza delle azioni belliche odierne, e quelle più crudeli e sanguinose fra esse, sono condotte da entità non statuali, non soggette ad alcuna legge statale né ad alcuna convenzione internazionale. Esse sono al tempo stesso le conseguenze e le cause – accessorie ma potenti – dell'incessante erosione della sovranità degli Stati e del perdurare di condizioni da terra di frontiera nello spazio globale «interstatale». Gli antagonismi intertribali esplodono apertamente grazie all'indebolirsi della mano dello Stato, o, nel caso dei «nuovi Stati», di mani cui non è stato mai dato il tempo di diventare forti. Una volta scatenati, essi rendono inapplicabili e di fatto nulle le leggi, rudimentali o già consolidate, adottate dagli Stati.

La popolazione nel suo complesso si ritrova in uno spazio d'illegalità; la parte della popolazione che decide di fuggire dal campo di battaglia e riesce a farlo finisce per trovarsi in un altro tipo d'illegalità, quello della terra di frontiera globale. Una volta usciti dai confini del paese natale, i fuggitivi sono privati del sostegno di un'autorità statale riconosciuta che possa prenderli sotto la sua protezione, far valere i loro diritti e intercedere a loro nome presso le potenze straniere.

I rifugiati sono senza Stato, ma in un senso nuovo: la loro condizione di senza Stato è innalzata a un livello completamente nuovo dalla non-esistenza di un'autorità statale cui si possa ricondurre la loro appartenenza. Essi sono quindi, come scrive Michel Agier nel suo studio assai penetrante sui rifugiati nell'era della globalizzazione [16], *hors du nomos*, al di fuori della legge. Non da questa o quella legge di questo o quel paese, ma dalla legge in quanto tale. Sono dei fuori-casta e fuorilegge di un tipo nuovo, sono i prodotti della globalizzazione, l'epitome e l'incarnazione più piena del suo spirito da terra di frontiera. Per citare ancora Agier, sono gettati in una condizione di «deriva liminare» senza poter neanche sapere se sarà transitoria o permanente. Anche se restano stanziati per qualche tempo, stanno compiendo un viaggio che non si completa mai, perché la sua destinazione (di arrivo o di ritorno) rimane sempre incerta, e resta loro sempre inaccessibile un luogo che possano chiamare «definitivo». Non saranno mai liberi dal senso tormentoso della transitorietà, dell'indefinitezza e della provvisorietà di qualsiasi insediamento.

La tragedia dei profughi palestinesi, molti dei quali non hanno mai conosciuto la vita al di fuori dei campi messi in piedi in tutta fretta oltre cinquant'anni fa, è stata ben documentata. Ma via via che la globalizzazione impone il suo tributo, nuovi campi (meno famigerati e per lo più inosservati o dimenticati) spuntano come funghi attorno ai luoghi di conflagrazione, prefigurando il modello che Tony Blair vorrebbe fosse reso obbligatorio dall'Alta Commissione delle Nazioni Unite per i rifugiati. Ad esempio, i tre campi di Da-baab, popolati da un numero di persone pari a quello che abitava il resto della provincia keniota di Garissa in cui furono ubicati nel 1991-92, non danno segni di chiusura imminente, eppure a tutt'oggi non compaiono sulla carta geografica del Kenya. Lo stesso vale per i campi di Ufo (aperto nel settembre del 1991), di Dagahaley (aperto nel marzo del 1992) e di Hagadera (aperto nel giugno del 1992) [17].

Durante gli spostamenti per raggiungere i campi, i futuri reclusi vengono spogliati di tutti gli elementi che compongono la loro identità, salvo uno: quello di rifugiati senza Stato, senza luogo, senza funzione. Una volta all'interno dei recinti del campo, sono pigiati insieme fino a diventare una massa senza volto, dopo che è stato loro negato l'accesso ai comfort elementari da cui si trae l'identità e con i cui fili dell'abitudine si tessono le identità. Diventare «un rifugiato» significa perdere i mezzi su cui poggia

l'esistenza sociale, vale a dire un insieme di cose e persone comuni dotate di senso - la terra, la casa, il villaggio, la città, i genitori, i beni, i posti di lavoro e altre pietre miliari della vita quotidiana. Queste creature alla deriva e in attesa non hanno altro che la loro «nuda vita», la cui continuazione dipende dagli aiuti umanitari [18].

Per quanto riguarda questi ultimi, abbondano le inquietudini. La figura dell'assistente umanitario, assunto o volontario, non è forse in se stessa un anello importante della catena dell'esclusione? Ci si chiede se le agenzie umanitarie che fanno del loro meglio per sottrarre le persone ai pericoli non prestino un aiuto involontario agli artefici della pulizia etnica.

Agier si domanda se l'operatore umanitario non sia un «agente dell'esclusione a minor costo» e - cosa ancor più importante - un dispositivo ideato per scaricare e placare le ansie del resto del mondo, per assolvere i colpevoli e sedare gli scrupoli, oltre che per disinnescare il senso di urgenza e il timore della contingenza. Mettere i rifugiati nelle mani degli «operatori umanitari» (e chiudere gli occhi davanti alle guardie armate che stanno sullo sfondo) sembra il modo ideale di conciliare l'inconciliabile: il desiderio irresistibile di disfarsi dei rifiuti umani nocivi e, al tempo stesso, di gratificare il proprio cocente desiderio di rettitudine morale.

Forse è possibile curare il senso di colpa provocato dalla tragedia della parte dannata del genere umano. Per ottenere questo effetto, basterà lasciare che il processo di bio-segregazione, di inventare e riparare identità macchiate dalle guerre, dalla violenza, dall'esodo, dalle malattie, dalla miseria e dalla disuguaglianza (processo già in pieno svolgimento) faccia il suo corso. I portatori di stigma sarebbero senz'altro tenuti a distanza in ragione del loro essere meno umani, cioè della loro disumanizzazione fisica e morale al tempo stesso [19].

I rifugiati sono rifiuti umani, senza nessuna funzione utile da svolgere nella terra del loro arrivo e soggiorno temporaneo e nessuna intenzione o prospettiva realistica di assimilazione e inserimento nel nuovo corpo sociale. Dal loro attuale luogo di soggiorno, la discarica, non c'è ritorno e non c'è via d'uscita (a meno che non sia una via che conduce a luoghi ancor più isolati, come nel caso dei profughi afgani scortati da navi da guerra australiane verso un'isola lontana da tutte le rotte battute). Una distanza abbastanza grande da impedire che i miasmi velenosi della decomposizione sociale raggiungano luoghi abitati dai loro abitanti autoctoni è il principale criterio di scelta dell'ubicazione dei campi permanentemente temporanei. Fuori da quei luoghi, i rifugiati sono un ostacolo e un fastidio; dentro, sono dimenticati. Tenendoli dentro e impedendo ogni fuoruscita - rendendo cioè definitiva e irreversibile la separazione - «la solidarietà di alcuni e l'odio di altri» concorrono a produrre lo stesso effetto di prendere le distanze e tenere a distanza [20].

Non resta nulla a parte le mura, il filo spinato, gli accessi controllati, le guardie armate. La somma di queste cose definisce l'identità dei rifugiati, o piuttosto cancella una volta per tutte il loro diritto all'autodeterminazione. Tutti i rifiuti compresi i rifiuti umani, tendono a essere accumulati indiscriminatamente nella stessa discarica. L'atto di destinare ai rifiuti pone fine a differenze, individualità, idiosincrasie. I rifiuti non hanno bisogno di distinzioni impalpabili e sottili sfumature, a meno che non siano destinati al riciclaggio: ma le probabilità dei rifugiati di essere riciclati in membri legittimi e riconosciuti della società umana sono a dir poco vaghe e infinitamente remote. Sono state prese tutte le misure per garantire la permanenza della loro esclusione. Persone senza qualità sono state depositate in un territorio senza denominazione, mentre le strade che riconducono ai luoghi dotati di senso, ai luoghi dove possono essere e sono plasmati quotidianamente significati socialmente leggibili, sono state interrotte una volta per tutte.

Il numero esatto dei rifugiati sparpagliati per il mondo è oggetto di discussione ed è probabile che lo rimanga, visto che l'idea stessa di «rifugiato» - un'idea che nasconde tanto quanto rivela - è un «concetto aspramente dibattuto». Le cifre più affidabili che abbiamo a disposizione sono prodotte per via burocratica, mediante la registrazione e l'archiviazione, in primo luogo dall'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati (Acnur) nei suoi rapporti annuali intitolati *The State of the World's Refugees* (La condizione dei rifugiati del mondo). Questi rapporti forniscono il numero delle persone già riconosciute come rispondenti alla definizione che Onu dà di «rifugiato» e di cui l'Acnur ha titolo a occuparsi. L'ultimo rapporto stimava il loro numero a 22 milioni e 100 mila (la cifra non comprende i rifugiati affidati alle cure di altre agenzie, segnatamente i 4 milioni di profughi palestinesi, e naturalmente le minoranze perseguitate cui è negata un'identità statuale e che non si sono registrate da nessuna parte oppure cui è stata rifiutata la registrazione). Di questi 22 milioni e 100 mila, il 40 per cento alla fine del 2000 era ubicato in Asia, quasi il 27 per cento in Europa e poco più del 25 per cento in Africa. I più prolifici fornitori di rifugiati erano i territori teatro di conflitti tribali e i luoghi bersaglio di operazioni militari globali: Burundi, Sudan, Bosnia-Erzegovina, Iraq [21]. La maggior parte dei paesi, lamenta l'Acnur, «non sottoscrive la definizione» in base alla quale l'Alto Commissariato opera. Un numero ancora maggiore di paesi chiede insistentemente garanzie che la protezione temporanea che sono esortati a offrire «sia davvero temporanea», e che i rifugiati prima o poi siano rispediti nei loro paesi d'origine o trasferiti altrove. «Essere sotto protezione» non significa «essere desiderati», e si fa tutto il necessario, e anche molto di più, per impedire ai rifugiati di confondere queste due condizioni.

Essere profugo una volta è come esserlo per sempre. Tutte le strade che riconducono al paradiso domestico perduto (o meglio, non più esistente) sono state interrotte, e tutte le uscite dal purgatorio del campo conducono all'inferno. La successione inesorabile di giornate vuote all'interno del perimetro del campo sarà anche dura da sopportare, ma Dio non voglia che i plenipotenziari designati o volontari dell'umanità - che hanno il compito di tenere i rifugiati dentro i campi, ma lontani dalla perdizione - levino il tappo. Eppure lo fanno, e con frequenza, ogniquale volta le potenze terrene decidono che gli esuli non sono più rifugiati, dal momento che «non comporta rischi ritornare» in una patria che da tempo ha cessato di essere la loro patria e non ha da offrire loro nulla di desiderabile. Ad esempio, vi sono circa 900 mila rifugiati sfuggiti ai massacri intertribali e ai campi di battaglia delle guerre incivili che si combattono da decenni in Etiopia e in Eritrea, sparpagliati per le regioni settentrionali del Sudan, che è esso stesso un paese impoverito e devastato dalla guerra. Essi sono mescolati con altri rifugiati che ricordano con orrore i Wingfields del Sudan meridionale [22]. Per decisione dell'agenzia delle Nazioni Unite avallata dagli enti assistenziali non governativi, essi non sono più rifugiati e non hanno più diritto ad aiuti umanitari. Tuttavia si sono rifiutati di andarsene: a quanto pare, non credono che vi sia una «patria» in cui potrebbero «fare ritorno», dal momento che le case che ricordano sono state sventrate oppure sottratte ai proprietari. Il nuovo compito dei loro custodi umanitari, pertanto, è di farli andar via. Nel campo di Kassala, il taglio dei rifornimenti d'acqua è stato seguito dall'allontanamento forzato degli internati, trasferiti oltre il perimetro del campo che, come le loro case in Etiopia, è stato raso al suolo per impedire loro anche soltanto di pensare a farvi ritorno. La stessa sorte è toccata agli internati dei campi di Um Gulsam Laffa e di Newshagarab. Secondo le testimonianze degli abitanti dei villaggi del posto, circa ottomila internati sono morti quando gli ospedali da campo sono stati chiusi, i pozzi d'acqua smantellati e i rifornimenti di cibo interrotti. È difficile accertarne la sorte, ma ciò di cui si può star certi è che centinaia di

migliaia sono scomparsi dai registri e dalle statistiche dei rifugiati, benché non siano riusciti a fuggire dal non-luogo della non-umanità.

I rifugiati, i rifiuti umani della terra di frontiera globale, sono «gli esclusi in carne e ossa», gli *outsiders* assoluti, *outsiders* ovunque e fuori posto ovunque tranne che in posti che sono essi stessi fuori posto: i «non luoghi» che non appaiono su nessuna carta geografica utilizzata da normali esseri umani nei loro viaggi. Una volta fuori, fuori a tempo indeterminato, un recinto sicuro con torrette di guardia è l'unico dispositivo necessario per far durare per sempre l'«indeterminatezza» dei fuori posto.

Diversa è la situazione degli esseri umani in esubero, che sono già «dentro» e sono destinati a restarvi, perché la nuova saturazione del pianeta impedisce la loro esclusione territoriale. In assenza di luoghi disabitati in cui poterli deportare, ed essendo stati chiusi i posti in cui si recherebbero di loro spontanea volontà in cerca di sopravvivenza, occorre approntare discariche all'interno del luogo che li ha resi superflui. Discariche simili sorgono in tutte o quasi le grandi città.

Si tratta dei ghetti urbani, o meglio, per adottare il termine coniato da Loïc Wacquant, gli «iperghetti» [23].

I ghetti, con o senza nome, sono istituzioni antiche. Sono serviti alla «stratificazione composita» (e anche, in un sol colpo, alla «deprivazione multipla»), sovrapponendo differenziazione sovrapposta per casta o per classe e separazione territoriale. I ghetti possono essere volontari o involontari (benché soltanto questi ultimi tendano a recare su di sé il marchio infamante del nome), e la principale differenza fra i due tipi è da quale parte del «confine asimmetrico» siano rivolti, cioè verso gli ostacoli ammonticchiati all'ingresso o all'uscita del territorio del ghetto.

Comunque, anche nel caso dei «ghetti involontari» vi era un certo quantitativo di fattori di attrazione che si aggiungevano alle forze decisive, quelle di repulsione. I ghetti erano «mini società», repliche in miniatura di tutte le principali istituzioni che servivano le esigenze quotidiane e le occupazioni di chi abitava fuori dai confini del ghetto. Inoltre fornivano ai loro residenti un grado di sicurezza, o almeno un assaggio del senso del *chez soi*, dell'essere a casa propria, che fuori non era a loro disposizione. Vediamo come descrive Wacquant il modello dominante nei ghetti riservati nel secolo scorso ai neri americani:

Il potere economico della borghesia nera [medici, avvocati, insegnanti, uomini d'affari] poggiava sulla fornitura di beni e servizi ai loro fratelli delle classi inferiori; e tutti i residenti «di colore» della città erano uniti nel comune rifiuto della subordinazione di casta e nell'attenersi all'impegno di «far progredire la razza»... Di conseguenza, il ghetto del dopoguerra è stato integrato sia socialmente che strutturalmente – persino gli *shadies* che si guadagnavano da vivere con commerci illeciti come la lotteria illegale, la vendita di alcolici, la prostituzione e altri svaghi *risqué*, erano intrecciati con le diverse classi [24].

I ghetti ortodossi saranno anche stati luoghi recintati da barriere (fisiche e sociali) insormontabili, benché non materiali, dove restavano uscite poco numerose e assai difficili da imboccare. Saranno anche stati strumenti di segregazione di classe e di casta, che hanno impresso sui loro abitanti il marchio dell'inferiorità e dell'esclusione sociale. Ma, a differenza degli «iperghetti» che ne sono derivati, e che ne hanno preso il posto verso la fine del secolo scorso, non erano discariche per la popolazione in eccesso, in esubero, non occupabile e priva di funzione. A differenza del suo predecessore classico, il nuovo ghetto, per dirla con Wacquant, «non funge da serbatoio di manodopera

industriale a perdere, bensì da semplice scarica» per coloro i quali, nella società circostante, non hanno «un impiego economico o politico». Abbandonati dai loro stessi ceti medi, che hanno cessato di fare assegnazione sulla clientela nera e hanno scelto la sicurezza di grado più elevato di quei ghetti volontari che sono le *gated communities* (comprensori recintati), gli abitanti dei ghetti non possono crearsi da soli un impiego economico o politico sostitutivo per rimpiazzare gli usi che la società ha negato loro. Di conseguenza, «mentre il ghetto nella sua forma classica fungeva in parte da scudo protettivo contro l'esclusione razziale più brutale, l'«iperghetto» ha perduto il suo ruolo positivo di cuscinetto collettivo, il che ne ha fatto un meccanismo letale di nuda segregazione sociale».

In altre parole: il ghetto nero americano si è trasformato puramente e semplicemente in una scarica praticamente monouso. «Si è evoluto in un meccanismo unidimensionale per la nuda segregazione, un magazzino umano in cui vengono scaricati quei segmenti della società urbana considerati derelitti, indecorosi e pericolosi».

Wacquant osserva ed elenca vari processi paralleli e reciprocamente coordinati che avvicinano sempre più i ghetti neri americani al modello delle «istituzioni totali», simili a carceri, di cui parla Goffman: una «carcerizzazione» degli alloggi pubblici che ricordano sempre più i penitenziari, con i nuovi «agglomerati circondati da recinti, i loro perimetri posti sotto un'accresciuta sorveglianza di sicurezza e controlli autoritari»; e, come ha osservato Jerome G. Miller, «perquisizioni a caso, segregazione, coprifuoco e conteggio dei reclusi: tutte procedure ben note di gestione carceraria efficiente» [25]; e, ancora, la trasformazione di scuole statali in «istituti di reclusione» la cui funzione primaria non è educare, bensì garantire «custodia e controllo»: «Effettivamente, sembra che lo scopo principale di queste scuole sia semplicemente quello di "neutralizzare" i giovani considerati indegni e indisciplinati tenendoli sotto chiave per tutta la giornata, così che, come minimo, non si diano alla criminalità di strada».

Vi è un movimento nella direzione opposta, quella di trasformare la natura delle carceri americane, le loro funzioni manifeste e quelle latenti, le loro finalità dichiarate e quelle tacite, le loro strutture fisiche e le procedure in uso, in modo che ghetti urbani e prigionieri s'incontrino a metà strada: il loro punto d'incontro è il ruolo esplicito di una scarica per rifiuti umani. Per citare ancora Wacquant, «là Grande casa» che incarnava l'ideale correzionale del trattamento migliorativo e del reinserimento dei detenuti nella comunità ha ceduto il posto a un "magazzino" diviso per razze e assediato dalla violenza, teso unicamente a neutralizzare i rifiuti sociali, sequestrandoli fisicamente dalla società» [26].

Per quanto riguarda altri ghetti urbani, e in particolare i ghetti sorti nel gran numero di città europee con una cospicua popolazione immigrata, è in corso un'analoga trasformazione, che, pur avendo raggiunto uno stadio abbastanza avanzato, è tuttora incompleta. I ghetti urbani, razzialmente o etnicamente puri, sono tuttora una rarità in Europa. Per giunta, a differenza dei neri americani, gli immigrati recenti e relativamente recenti che li popolano non si no rifiuti umani prodotti localmente: sono «rifiuti importati» da altri paesi con la speranza residua, seppur tenue, di riciclarli. Rimane aperto l'interrogativo se il «riciclaggio» sia o meno nelle carte, e se il verdetto della destinazione ai rifiuti sia definitivo e globalmente vincolante. Questi ghetti urbani rimangono, possiamo dire, «locande a metà strada» o «strade a due sensi». È a causa di questo carattere provvisorio, indeciso, indefinito che essi sono fonte e bersaglio dell'acuta tensione che esplode quotidianamente in scaramucce di ricognizione e scontri di confine.

Tuttavia è possibile che questa ambiguità, che separa i ghetti delle città europee, destinati agli immigrati e finora a una popolazione mista, dagli «iperghetti» americani, non duri a lungo. Come ha osservato Philippe Robert, in origine i ghetti urbani francesi

avevano il carattere di stazioni di «transito» o di «passaggio» per i nuovi immigrati, che si prevedeva sarebbero stati presto assimilati e ingeriti dalle strutture urbane consolidate, trasformate in «spazi di confinamento» [27], una volta che il lavoro fosse stato deregolamentato, diventando precario e instabile, e che la disoccupazione fosse diventata durevole. È allora che il risentimento e l'animosità della popolazione stabile sono cresciuti, dando luogo a un muro praticamente impenetrabile che teneva fuori i nuovi-venuti-diventati-outsiders. I *quartiers*, già in preda al degrado sociale e tagliati fuori dalle comunicazioni con altre parti delle città, erano ormai «gli unici luoghi» dove gli immigrati «potessero sentirsi *chez soi*, a casa propria, al riparo dagli sguardi malevoli del resto della popolazione» [28].

Hugues Lagrange e Thierry Pech osservano: una volta che lo Stato, dopo aver rinunciato a gran parte delle sue funzioni economiche e sociali, ha scelto una «politica di sicurezza» (e, più concretamente, dell'incolumità personale) come fulcro della sua strategia per recuperare l'autorità perduta e riconquistare la sua importanza protettiva agli occhi della cittadinanza, la colpa del disagio crescente e dei timori diffusi che emanavano dal sempre più precario mercato del lavoro è stata, apertamente od obliquamente, attribuita all'afflusso di nuovi venuti

I *quartiers* abitati dagli immigrati sono stati ritratti come vivai di criminalità spicciola, di accattonaggio e di prostituzione, che a loro volta sono stati accusati di giocare un ruolo determinante nell'accrescere l'ansia dei «comuni cittadini». Con gran tripudio dei suoi cittadini tesi alla disperata ricerca delle radici della propria ansia invalidante, lo Stato – per quanto smidollato e indolente in altre sfere – si è messo a fare la voce grossa a beneficio dell'opinione pubblica, criminalizzando quei settori marginali di popolazione che erano i più deboli e vivevano precariamente, progettando politiche del «pugno di ferro» sempre più severe e stringenti, e conducendo spettacolari campagne anticrimine concentrate sui rifiuti umani di origine straniera scaricati nei sobborghi delle città francesi.

Loïc Wacquant fa notare un paradosso. Le stesse persone che ieri combattevano, cogliendo visibili successi, per avere «meno Stato» e così liberare il capitale e il suo utilizzo della forza lavoro, oggi chiedono a gran voce «più Stato» per arginare e nascondere le conseguenze sociali deleterie della deregolamentazione delle condizioni di impiego e il deterioramento delle tutele sociali per le porzioni più basse dello spazio sociale [29].

Naturalmente, quello sottolineato da Wacquant è tutt'altro che un paradosso. L'apparente cambiamento di opinione segue da presso la logica del passaggio dal riciclaggio allo smaltimento dei rifiuti umani. Il passaggio è stato tanto radicale da richiedere l'abile ed energica assistenza dei poteri dello Stato, e lo Stato ha acconsentito.

Lo ha fatto, in primo luogo, smantellando le forme di assicurazione collettiva che garantivano le persone che cadevano giù (temporaneamente, si pensava) dal tapis roulant della produzione. Era quello il genere di assicurazione che appariva sensato sia all'ala destra che a quella sinistra dello schieramento politico, fin quando la caduta (e quindi l'assegnazione ai rifiuti della produzione) era considerata un incidente temporaneo che preludeva a una breve fase di riciclaggio («riabilitazione» e poi reimmissione nel servizio attivo della manodopera industriale). Ma tale forma di assicurazione ha rapidamente perduto i suoi consensi «al di là degli schieramenti di destra e sinistra» quando le prospettive di riciclaggio hanno cominciato ad apparire lontane e incerte, e gli impianti per il riciclaggio regolare sono apparsi sempre più incapaci di accogliere tutti coloro che erano caduti dal tapis roulant, o magari non vi erano neanche saliti.

In secondo luogo, lo Stato ha acconsentito a progettare e costruire nuovi luoghi sicuri per lo smaltimento dei rifiuti: impresa che avrebbe sicuramente conquistato un consenso popolare crescente via via che le speranze di riuscire nel riciclaggio sfumavano, che il

metodo tradizionale di smaltimento dei rifiuti umani (mediante l'esportazione della manodopera in esubero) esauriva le sue disponibilità, e che il sospetto di una smaltibilità umana universale si faceva più radicato e diffuso, insieme all'orrore ispirato dalla vista dei «rifiuti umani».

Lo Stato sociale viene gradualmente, ma inesorabilmente e coerentemente, trasformato in uno «Stato caserma», come lo chiama Henry A. Giroux, uno Stato che protegge sempre più gli interessi dei grandi gruppi industriali globali, transnazionali «e al tempo stesso intensifica la repressione e la militarizzazione sul fronte interno». I problemi sociali sono criminalizzati sempre più. Secondo la sintesi di Giroux, la repressione aumenta e prende il posto della solidarietà. I problemi reali come la stretta del mercato degli alloggi e la massiccia disoccupazione nelle città – alla radice dell'aumento del numero dei senzatetto, dei giovani sfaccendati e dell'epidemia di droga – sono trascurati a favore di politiche associate con la disciplina, il contenimento e il controllo [30].

L'immediata contiguità di agglomerati vasti e crescenti di «rifiuti umani», che hanno buone probabilità di diventare duraturi o permanenti, suscita l'esigenza di politiche di segregazione più severe e di misure di sicurezza straordinarie, per evitare che siano minacciate la «salute della società» e il «normale funzionamento» del sistema sociale. Oggi i famigerati compiti di «gestione delle tensioni» e di «mantenimento dei patterns», che, secondo Talcott Parsons, ogni sistema deve eseguire per sopravvivere, si riducono quasi per intero alla rigorosa separazione dei «rifiuti umani» dal resto della società, alla loro esclusione dal quadro giuridico in cui vengono condotte le occupazioni vitali del resto della società, e alla loro «neutralizzazione». I «rifiuti umani» non possono più essere rimossi e trasportati in discariche lontane e privati efficacemente dell'accesso alla «vita normale». Pertanto, occorre sigillarli in contenitori a tenuta stagna.

Tali contenitori sono forniti dal sistema penale. Secondo David Garland, che presenta una sintesi concisa ed esatta della trasformazione in corso, le carceri, che nell'era del riciclaggio «fungevano da "ultimo girone" del settore correzionale» oggi sono «concepite molto più esplicitamente come meccanismo di esclusione e di controllo». Sono le mura, e non quel che accade al loro interno, a essere «ormai considerate come la componente più importante e preziosa dell'istituzione» [31]. L'intenzione di «riabilitare», «riformare», «rieducare» e restituire le pecorelle smarrite al loro gregge viene tutt'al più elogiata a parole, ma soltanto occasionalmente, e, quando ciò avviene, alle lodi fa da contrasto un coro furibondo di assetati di sangue, con i rotocalchi popolari che giocano la parte di direttori d'orchestra, e le parti soliste affidate ai politici di primo piano. Esplicitamente, la principale e forse unica finalità delle carceri non è uno smaltimento qualsiasi dei rifiuti umani, ma uno smaltimento definitivo, ultimativo. Chi è respinto una volta è respinto per sempre. Per un ex detenuto scarcerato con la condizionale, il ritorno alla società è quasi impossibile e il ritorno in galera quasi certo. Anziché guidare e agevolare il percorso di «rientro nella comunità» dei carcerati che hanno scontato la loro condanna, la funzione dei *probation officers* [gli ufficiali giudiziari incaricati di sorvegliare i detenuti in libertà vigilata, N.d.T.] è tenere la comunità al sicuro da un pericolo perpetuo lasciato temporaneamente a piede libero. «Gli interessi dei rei condannati ammesso e non concesso che vengano presi in considerazione, sono visti come radicalmente opposti a quelli del pubblico» [32]. Effettivamente si tende a considerare chi delinque come «intrinsecamente cattivo e malvagio», «diverso da noi».

Ogni similitudine è puramente accidentale...

Non può esservi reciproca intelligibilità, nessun ponte di comprensione, nessuna comunicazione reale fra «noi» e «loro»...

Che l'indole del delinquente sia il prodotto di geni corrotti o dell'essere stati allevati in una cultura antisociale, l'esito è lo stesso: una persona che sta fuori dalla legalità, fuori da ogni possibilità di redenzione, fuori dal civile consesso...

Chi non si adatta o non si può adattare va scomunicato ed espulso con la forza [33].

In sintesi, le carceri, come tante altre istituzioni sociali, sono passate dal compito di riciclare i rifiuti a quello di smaltirli. Sono state destinate alla linea del fronte nella battaglia per risolvere la crisi in cui è precipitata l'industria dello smaltimento dei rifiuti per effetto del trionfo globale della modernità e della nuova saturazione del pianeta. Tutti i rifiuti sono potenzialmente tossici – o almeno, essendo definiti rifiuti, sono considerati un fattore di contaminazione e di disturbo dell'ordine. Se riciclarli non conviene più e le opportunità relative (almeno nella situazione attuale) non sono più realistiche, il modo giusto di trattare i rifiuti è accelerarne la «biodegradazione» e decomposizione, isolandoli al tempo stesso dall'habitat dei normali esseri umani nel modo più sicuro possibile.

Il lavoro, la previdenza sociale e il sostegno delle famiglie erano i mezzi con cui un tempo gli ex detenuti venivano reinseriti nella società. Con il declino di queste risorse, la carcerazione è diventata una missione di più lungo periodo, dalla quale gli individui hanno scarse prospettive di ritornare allo stato di libertà non sorvegliata...

Oggi il carcere viene utilizzato come una sorta di riserva o di zona di quarantena in cui individui presunti pericolosi sono segregati in nome della pubblica sicurezza [34].

La costruzione di altre carceri, la pena detentiva per un maggior numero di reati, la politica della «tolleranza zero» e condanne più lunghe e più severe vanno lette come altrettanti tentativi di ricostruire l'industria in crisi dello smaltimento dei rifiuti su un fondamento più confacente alle nuove condizioni del mondo globalizzato.

Al processo di globalizzazione nella sua forma attuale è legato in modo diretto anche un altro tipo di rifiuti: un tipo le cui origini si possono far risalire alle condizioni della «terra di frontiera» tipiche della globalizzazione e che la globalizzazione, in quella forma, sforna inesorabilmente ogni giorno nello «spazio dei flussi» di cui parla Manuel Castells.

Come abbiamo già detto, nelle circostanze classiche della «terra di frontiera», i baroni del bestiame e i fuorilegge erano legati da un tacito accordo: nessuno dei due gruppi desiderava che l'illegalità, il dominio del più veloce, del più scaltro e meno scrupoloso, sfumasse a poco a poco per essere sostituito dallo Stato di diritto. Entrambi prosperavano proprio sull'assenza di procedure standard, sulla fluidità delle alleanze e delle linee del fronte, e sulla fragilità generalizzata degli impegni, dei diritti e dei doveri. Tale convergenza d'interessi non era di buon auspicio per l'incolumità personale di tutti coloro che vivevano nella terra di frontiera, quali che fossero le precauzioni adottate dai residenti o dai viaggiatori per proteggersi dai pericoli. Ciò faceva della terra di frontiera un luogo di perpetua incertezza, e al tempo stesso rendeva l'insicurezza immune a ogni intervento efficace. L'insicurezza non poteva essere affrontata alla radice; al pari delle coalizioni e dei campi di battaglia, l'ansia che ne scaturiva fluttuava liberamente, sempre incerta dei suoi bersagli, che sceglieva a caso. La migliore descrizione delle condizioni tipiche di una terra di frontiera è la metafora del campo minato usata da Jurij Lotman: si può affermare, con un alto grado di certezza, che in un campo minato si verificheranno delle esplosioni, ma, quanto al luogo e al momento, si può soltanto tirare a indovinare.

Nella versione attuale delle condizioni che un tempo caratterizzarono le terre di frontiera, il posto dei baroni del bestiame è stato preso dalle aziende globali di produzione, commercializzazione e di capitali, mentre i banditi che vagavano da soli o in gruppo sono stati sostituiti da reti di terroristi e da un numero indefinibile di individui sparsi, che nelle azioni terroristiche scorgono un archetipo delle loro battaglie private, di

cui patiscono in prima persona i traumi, o semplicemente un'allusione al fatto che persino un miserabile o un escluso può compiere un gesto clamoroso prima di soccombere.

Le mosse di entrambi i principali avversari/partner nel gioco della «terra di frontiera» contribuiscono generosamente alla produzione dei rifiuti umani. I primi sono attivi soprattutto nella branca dell'industria che si occupa di «progresso economico», i secondi nella branca della «distruzione creativa dell'ordine», versione accuratamente deregolamentata delle imprese coercitive cui gli Stati moderni erano dediti fin dall'inizio, anche quando rivendicavano il monopolio della progettazione e della costruzione dell'ordine sociale.

Nessuna autorità oggi può rivendicare una presa esclusiva sul suo territorio, dove la sovranità è solo apparente. Persino i confini più strettamente sorvegliati sono porosi e facili da varcare; per gentile concessione dei mass media avidi di emozioni forti, le forze massicce chiamate a proteggere le frontiere contro le infiltrazioni e le irruzioni (come lo spettacolo largamente pubblicizzato dei carri armati all'aeroporto di Heathrow) rammentano quotidianamente all'opinione pubblica la vanità suprema dello sforzo. Idee radicalmente diverse e spesso incompatibili del giusto e conveniente ordine delle cose si incontrano e si scontrano all'interno di ciascun territorio dove la sovranità – ripeto – è solo apparente, mentre i loro paladini e fantaccini si accapigliano per innalzare il mondo all'altezza della loro idea – benché, invariabilmente, a spese dei suoi abitanti, trasformati strada facendo negli arredi usa-e-getta della scena della battaglia, nei «danni collaterali» delle azioni di guerra.

Nell'era della globalizzazione, i «danni collaterali» e le «vittime collaterali» lasciate sul terreno dalle inimicizie continuamente ribollenti, e occasionalmente erompendi, fra le versioni liquido-moderne di quelli che erano i baroni del bestiame e i banditi a cavallo si trasformano gradualmente nei prodotti principali e più abbondanti dell'industria dei rifiuti. Mentre (almeno in teoria, se non in pratica) ci si può battere con le unghie e con i denti contro un verdetto avverso emesso dall'autorità giudicante, cercare di ribaltarlo, argomentare a sostegno della propria tesi, interporre appello presso un tribunale più alto in grado se questa è respinta, cercare di suscitare l'indignazione e la protesta pubblica, e, se nulla funziona, cercare riparo in una fuga dalla sfera di sovranità della corte. . nessuno di questi espedienti può essere praticato dalle vittime dei «danni collaterali». Non v'è autorità cui esse possano opporre resistenza, che possano citare in giudizio, cui possano muovere addebiti o da cui possano pretendere indennizzi. Essi sono i rifiuti della distruzione creativa dell'ordine legale, politico ed etico globale, attualmente in atto.

In simili circostanze, nessuna linea tracciata per separare i «rifiuti» da un «prodotto utile» potrà restare indiscussa, e nessuna sentenza di condanna alla vita-su-un-cumulo-di-rifiuti potrà reggere a lungo senza che un'opposizione faccia di tutto per rovesciarla e ribaltarla. Così, nessuno si sente veramente al sicuro fra gli innumerevoli progetti di ideazione e costruzione che concorrono. Nessuno può fare affidamento su una sentenza recente o in corso di applicazione, per quanto potente sia l'autorità che l'ha emessa. Nessuno può star certo di avere esorcizzato una volta per tutte lo spettro della discarica e scongiurato definitivamente il pericolo di essere respinto e relegato fra i rifiuti. L'impressione generale è di casualità, pura contingenza, cieco fato: e contro conseguenze casuali, incidenti inspiegabili e incongruenze – come contro alleanze ad hoc fra diversi poteri, tenute insieme o smantellate dalla corruzione o dal ricatto – non v'è difesa concepibile.

Si potrà forse evitare di diventare vittime, ma non si può far nulla per sottrarsi al destino di essere una «vittima collaterale». Ciò conferisce una dimensione sinistra del tutto nuova allo spettro dell'incertezza che incombe sul mondo rifatto e trasformato in

una terra di frontiera globale.

Lo «Stato sociale», coronamento della lunga storia della democrazia europea e sua forma dominante fino a poco tempo fa, è in smobilitazione. Esso fondava la sua legittimità e le sue pretese alla lealtà e all'obbedienza dei suoi cittadini sulla promessa di difenderli e assicurarli contro l'eccedenza, l'esclusione e il rifiuto, come anche contro i colpi imprevisti del fato - contro l'essere consegnati ai «rifiuti umani» a causa di inadeguatezze o rovesci di fortuna individuali; in breve, sulla promessa di introdurre certezza e sicurezza in vite in cui altrimenti avrebbe dominato il caos e la contingenza. Per ogni infelice che inciampava e cadeva, vi sarebbe stato qualcuno pronto a prenderlo per mano e ad aiutarlo a rimettersi in piedi.

Le condizioni erratiche di lavoro, alle mercè della concorrenza di mercato, erano e continuano a essere la principale fonte dell'incertezza del futuro, e dell'insicurezza dello status sociale e dell'autostima, che affliggono i cittadini. Fu soprattutto contro quell'incertezza che lo Stato sociale intraprese il compito di proteggere i suoi cittadini, rendendo più sicuri i posti di lavoro e meno incerto il futuro. Ma per i motivi che abbiamo già visto, non è più così. Le istituzioni statuali contemporanee non sono in grado di mantenere la promessa dello Stato sociale e i loro politici non la ripetono più. Le loro scelte presagiscono una vita ancor più precaria e irta di rischi, che richiede una politica del rischio calcolato e, al contempo, rende quasi impossibili i progetti di vita. Invitano gli elettori a essere «più flessibili» (cioè a prepararsi a un'insicurezza ancora maggiore nel futuro) e a cercare soluzioni individuali ai disagi socialmente prodotti.

Un imperativo della massima urgenza per ogni governo che presieda alla smobilitazione e allo smantellamento dello Stato sociale, pertanto, è trovare o escogitare una nuova «formula di legittimazione» alternativa su cui l'auto-affermazione dell'autorità statale e la richiesta di disciplina possano poggiare. Essere abbattuti come «vittime collaterali» di quel progresso economico che attualmente è in mano alle forze economiche globali in fluttuazione libera, non è una condizione che i governi degli Stati possano credibilmente promettere di scongiurare. Ma soffiare sul fuoco dei timori per l'incolumità personale suscitati da terroristi cospiratori in fluttuazione altrettanto libera, e poi promettere di aumentare le guardie armate, d'infittire la rete delle apparecchiature a raggi X e di ampliare il raggio della tv a circuito chiuso, di intensificare i controlli e aumentare gli attacchi preventivi e gli arresti precauzionali al fine di proteggere quella sicurezza, si presenta come un'alternativa conveniente.

A differenza dell'insicurezza fin troppo tangibile e vissuta quotidianamente che viene prodotta dai mercati, i quali non hanno bisogno di aiuto da parte del potere politico, ma vogliono essere lasciati in pace, la mentalità della «fortezza assediata» e dei corpi individuali e dei beni privati posti sotto minaccia va assiduamente coltivata. Occorre dipingere minacce a tinte più fosche possibile, così che il non materializzarsi delle minacce, anziché l'avvento dell'apocalisse profetizzata, possa essere presentato al pubblico spaventato come un evento straordinario e, soprattutto, come il risultato della competenza, della vigilanza, della cura e della buona volontà eccezionali degli organi dello Stato. Questo si fa, e con effetti spettacolari. Quasi ogni giorno, e almeno una volta alla settimana, la Cia e l'Fbi avvertono gli americani di imminenti attentati alla loro sicurezza, gettandoli in uno stato di costante allarme e mantenendoveli, ponendo l'incolumità individuale saldamente al centro delle più varie e diffuse tensioni, mentre il presidente americano non cessa di rammentare ai suoi elettori che «basterebbe una fioletta, una tanica, una cassa fatta entrare di nascosto nel nostro paese per provocare una giornata di orrori quali non ne abbiamo mai conosciuti».

Questa strategia è alacremente imitata - benché finora con un po' meno ardore (più per

mancanza di volontà che di fonti) - da altri governi che presiedono allo smantellamento dello Stato sociale. Sulle fondamenta della vulnerabilità personale e dell'incolumità personale, anziché della precarietà sociale e della tutela sociale, poggia una nuova domanda popolare di Stato forte, capace di resuscitare le sempre più tenui speranze di essere protetti dal finire tra i rifiuti.

Come in tanti altri casi, anche nella messa a punto di questa nuova formula di legittimazione l'America funge da pioniere, da modello. Non c'è da meravigliarsi che tanti governi, di fronte al medesimo compito, guardino all'America con ansia mista a simpatia e trovino, nelle sue politiche, un esempio ne utile da seguire. Al di sotto delle differenze di opinione manifeste e apertamente ammesse sui modi di procedere, sembra vi sia un'autentica «comunanza di idee» fra i governi che non si può certo ridurre alla momentanea coincidenza di interessi transitori; un accordo tacito, non scritto, fra detentori di poteri statuali attorno a una politica di legittimazione comune. Che questa possa essere la realtà lo dimostra lo zelo con cui il primo ministro britannico, osservato con crescente interesse da altri premier europei, fa sue e importa tutte le novità americane riguardanti la produzione di uno «stato d'emergenza», come ad esempio la reclusione degli «stranieri» (eufemisticamente definiti «richiedenti asilo» nei campi, la priorità indiscussa sui diritti umani alle «considerazioni di sicurezza», l'abolizione o la sospensione di numerosi diritti umani vigenti fin dal tempo della *Magna Charta* e dell'*habeas corpus*, la politica di «tolleranza zero» nei confronti dei cosiddetti «delinquenti in erba», e ripetuti avvertimenti che, da qualche parte, in qualche momento, qualche terrorista colpirà di certo. Siamo tutti potenziali candidati al ruolo di «vittime collaterali» di una guerra che non abbiamo dichiarato e cui non abbiamo dato il nostro consenso. Si spera che, nel confronto con quella minaccia, presentata insistentemente come tanto più immediata e drammatica, i timori ortodossi di esubero sociale impallidiranno e magari saranno messi a tacere.

Il termine «danni collaterali» avrebbe potuto essere inventato per indicare i rifiuti umani specifici di quella nuova condizione di terra di frontiera che accomuna ormai l'intero pianeta, create dall'ondata impetuosa e incontenibile della globalizzazione, che a tutt'oggi resiste bravamente a ogni tentativo di domarla e regolamentarla. I timori collegati a quel tipo di moderna produzione di scarti sembrano relegare nell'ombra le più tradizionali ansie e apprensioni connesse ai rifiuti. C'è poco da stupirsi che questi timori siano alacremente utilizzati nella costruzione (quindi anche nei tentativi di decostruzione) di nuove gerarchie di potere su scala planetaria.

Le nuove paure dissolvono anche la fiducia, collante di ogni comunità umana. Il filosofo Epicuro osservava nella sua epistola a Meneceo che non è «tanto l'aiuto dei nostri amici ad aiutarci, quanto la consapevolezza fiduciosa che ci aiuteranno». Senza fiducia, la rete degli impegni umani si disfa rendendo il mondo ancor più pericoloso e temibile. Le paure suscitate dai rifiuti della varietà «terra di frontiera» tendono ad auto-riprodursi, alimentarsi e accrescersi.

La fiducia è rimpiazzata dal sospetto universale. Si dà per scontato che tutti i legami siano non degni di fiducia, inaffidabili, simili a trappole e imboscate, fino a prova contraria; ma in assenza di fiducia, l'idea stessa di «prova», per non dire di prova stringente e conclusiva, è tutt'altro che chiara e convincente. Come si presenta una prova credibile, veramente affidabile? Anche a vederla non la riconoscereste, neppure fissandola in volto credereste che sia realmente quel che pretende di essere. L'accettazione della prova, pertanto, va rinviata a tempo indeterminato. Gli sforzi di allacciare e stringere legami si susseguono in una sequenza infinita di esperimenti. Essendo sperimentali, accettati «a titolo di prova» e perpetuamente in prova, sempre di tipo provvisorio, un po' alla

«aspettiamo di vedere come va», è difficile che le alleanze, gli impegni e i legami umani diventino abbastanza solidi per proclamarli pienamente e autenticamente affidabili. Nati dal sospetto, essi generano sospetto.

Gli impegni (contratti di lavoro, accordi di matrimonio scelte di vita comune) vengono sottoscritti avendo in mente un'«opzione di annullamento»; la loro qualità si giudica e la loro desiderabilità si misura in base alla saldezza delle clausole di recesso. In altre parole, è chiaro fin dall'inizio che la loro destinazione ultima sarà effettivamente – come dovrebbe essere e com'è inevitabile che sia – una scarica. Dal momento della loro nascita, gli impegni sono visti e trattati come futuri rifiuti. Pertanto la fragilità (del tipo biodegradabile) è considerata il loro vantaggio. È facile dimenticare che ogni impegno che stringe un legame è stato voluto, e continua a esserlo, al fine di contrastare l'abissale, spaventosa fragilità dell'esistenza umana...

Privata della fiducia, saturata di sospetto, la vita è irta di antinomie e ambiguità che non è in grado di risolvere. Sperando di tirare avanti sotto il segno dei rifiuti, la vita procede inciampando ora in una delusione, ora in una frustrazione, e ogni volta cade proprio nel punto che voleva evitare quando ha incominciato il suo viaggio d'esplorazione. Una vita vissuta così si lascia dietro una scia di rapporti imperfetti e abbandonati: i rifiuti delle condizioni da «terra di frontiera» ormai estese all'intero pianeta, condizioni tristemente note perché presentano la fiducia come un segno di ingenuità e come un trabocchetto per gli sprovveduti e i creduloni.

4.

Cultura dei rifiuti

Nella storia assai complessa della produzione e dello smaltimento di rifiuti umani, hanno svolto un ruolo determinante la visione dell'«eternità» e la sua attuale caduta in disgrazia.

Soltanto l'infinito è pienamente e autenticamente onnicomprensivo. Infinito ed esclusione sono incompatibili, e così anche infinito ed esenzione. Nell'infinità del tempo e dello spazio tutto può succedere, e tutto deve succedere. Tutto ciò che è stato, è e forse sarà ha il suo posto. La sola a non avere spazio nell'infinito è l'idea del «non spazio». L'idea cui l'infinito assolutamente non può fare spazio è quella dell'esubero, dello scarto.

È quanto scoprì nella Città degli Immortali Joseph Cartaphilus di Smirne, l'eroe di un racconto di Jorge Luis Borges, intitolato appunto *L'immortale*: Ammaestrata da un esercizio di secoli, la repubblica degli Immortali aveva raggiunto la perfezione della tolleranza e quasi del disdegno. Essi sapevano che in un tempo infinito ad ogni uomo accadono tutte le cose. Per le sue passate o future virtù, ogni uomo è creditore d'ogni bontà... Il pensiero più fugace obbedisce a un disegno invisibile e può coronare, o inaugurare, una forma segreta... Nessuno è qualcuno, un solo uomo immortale è tutti gli uomini [01].

Nell'infinito nulla può essere privo di significato, anche se questo significato appare illeggibile e imperscrutabili esseri umani, i quali, per via della durata limitata della loro vita, non hanno accesso al genere di tempo che occorre per decifrarlo o per testimoniare della sua rivelazione. Nell'infinito tutto è riciclato senza fine, come nella concezione indù dell'eterno ritorno e della reincarnazione, oppure eternamente esistente, come nell'idea cristiana di un progresso lineare che va dall'habitat terreno della carne mortale all'aldilà delle anime, dove il vero significato delle azioni umane è scandagliato, giudicato e poi premiato o punito a seconda del giudizio.

Nell'infinito, i singoli esseri umani possono scomparire alla vista dei mortali, ma nessuno sprofonda in modo irreversibile nel nulla, e ogni giudizio, tranne l'ultimo, infinitamente remoto, è prematuro e, se rivendicato come finale, denota impostura o peccaminosa presunzione.

Naturalmente l'«infinito» non è che un costrutto astratto, un'estrapolazione mentale dall'esperienza del lungo periodo - estrapolazione indotta dalla brevità invalidante della vita corporea e dall'irritante incompletezza delle opere della vita. L'idea dell'infinito rappresenta un'estensione immaginata del presente, in cui sarà rivelato il senso di tutti i momenti passati, presenti e futuri e tutto andrà al suo posto; tutte le opere daranno i loro frutti, benigni o velenosi, i meriti saranno premiati e i vizi puniti; o, piuttosto, gli atti

saranno classificati in meriti o vizi a seconda delle loro conseguenze tuttora ignote, cioè quelle sul lungo periodo, quelle davvero ultime. È perché le conseguenze non si possono verificare direttamente e non possono essere conosciute appieno quando si mette in moto la catena degli eventi. È per questo motivo che tutto ciò che accade conta: non può non contare. Nell'infinito, fra tutto quanto accade, non v'è nulla che si possa dire superfluo, legato al flusso degli eventi per mero accidente, non veramente necessario, smaltibile; nulla di cui si possa dire che non ha un suo posto nello schema (a noi incomprensibile) delle cose e che non conta nella pienezza (per noi impenetrabile) del tempo. Tutto ciò che è stato deve aver fatto parte del disegno di Dio e della Divina Catena dell'Essere, ed esulava dall'umano potere emettere sentenze sulla convenienza e sulla saggezza della sua presenza. Il massimo che gli esseri umani potessero fare era sforzarsi di penetrarne la finalità nascosta. Nel Disegno di Dio, nulla può essere superfluo: anche se la debole mente umana pensa che sia così, anche se la natura peccaminosa degli esseri umani li induce a comportarsi come se così fosse. Nella Divina Catena dell'Essere, nulla è superfluo, indipendentemente da ciò che gli esseri umani fanno per renderlo tale.

È per questo motivo che, nella stringata formulazione di Hans Jonas, noi «contiamo i nostri giorni e li facciamo contare» [02]. Paradossalmente, non è tanto la durata eterna in sé, quanto l'abbinamento fra l'immortalità e la mortalità dei singoli esseri umani, la brevità dell'esistenza individuale, che permea di senso ogni giorno. «Quanto a ciascuno di noi, la consapevolezza che siamo qui solo per breve tempo, e che al tempo previsto per noi è fissato un limite non negoziabile, può persino essere necessaria come incentivo a contare i nostri giorni e a farli contare», a intridere di un senso duraturo tutto ciò che facciamo e a ricercare un significato più profondo in tutto ciò che accade.

La contraddizione umiliante e dolorosa fra la presenza individuale sulla terra, così gravemente limitata, e la solidità imperturbabile del mondo fa parte integrante dell'esperienza umana fin dagli inizi della storia. Fino all'alba della modernità, la vita era uno scontro quotidiano fra la transitorietà della prima e la durata della seconda, e una ripetizione quotidiana dell'irreparabile incommensurabilità fra le due. Nella gara di durata, le probabilità di vincere stavano tutte dalla parte del mondo, destinato a vivere più a lungo di ciascun essere umano esistente in ogni dato momento.

Finché è durato questo stato di cose, l'idea di infinito era al sicuro e così anche il potere legislativo ed esecutivo – il potere di attribuire significato – che quell'idea aveva sulla vita terrena degli umani. L'erosione della loro sicurezza è incominciata quando essi si sono prefissi di «fondere tutto ciò che è solido» e di «profanare tutto ciò che è sacro» (semplicemente due modi diversi di esprimere lo stesso atteggiamento e la medesima azione). Quella sicurezza è andata in frantumi quando, nella fase liquida dell'era moderna, le probabilità di vincere la gara per la sopravvivenza sono passate dal mondo che sta «là fuori» alla vita dei singoli. Attualmente, quest'ultimo è un'entità dotata di una speranza di vita più lunga di quella di qualsiasi elemento del suo habitat vitale, e l'unico che veda accrescersi progressivamente la sua speranza di vita.

Se la vita premoderna era una ripetizione quotidiana della durata infinita di tutto, tranne che della vita mortale, la vita liquida moderna è una ripetizione quotidiana della transitorietà universale. Nulla al mondo è destinato a durare, figuriamoci poi a durare per sempre. Gli oggetti utili e indispensabili di oggi, con pochissime eccezioni, sono i rifiuti di domani. Nulla è veramente necessario, nulla è insostituibile. Tutto nasce con il marchio della morte imminente; tutto esce dalla catena di produzione con incollata un'etichetta che indica la data entro la quale va usato; le costruzioni non prendono avvio se non sono stati concessi i permessi per demolire (ove richiesti), e i contratti non si firmano se non viene stabilita la loro durata o consentita la loro rescissione, a seconda dei

rischi del futuro. Nessun passo, nessuna scelta è compiuta una volta per tutte, nessuno di essi è irrevocabile. Nessun impegno dura abbastanza a lungo da raggiungere il punto di non ritorno. Tutte le cose, generate o prodotte, umane o no, sono «fino a nuovo avviso», sono «a perdere». Un fantasma si aggira fra gli abitanti del mondo liquido-moderno e fra tutte le loro fatiche e creazioni: il fantasma dell'esubero.

La modernità liquida è una civiltà dell'eccesso, dell'esubero, dello scarto e dello smaltimento dei rifiuti.

Excursus: Cultura ed eternità

Noi umani sappiamo di essere mortali: destinati a morire. Vivere con questa consapevolezza è difficile. Sarebbe del tutto impossibile se non intervenisse la cultura. La cultura, grande invenzione umana (forse la più grande di tutte: una meta-invenzione, un'invenzione che mette in moto l'inventiva e rende possibile tutte le altre invenzioni), è un dispositivo per rendere sopportabile – contro ogni logica e ragione – la vita degli umani, cioè quel tipo di vita che comporta la consapevolezza della mortalità.

Quale che sia il metro con cui la si giudica, non è una conquista di poco conto. Ma la cultura fa di più: riesce in qualche modo a trasformare l'orrore della morte in una forza motrice della vita.

Estrae il senso della vita dall'assurdità della morte. «Dovunque», osserva Ernest Becker, «la società è un mito vivente del significato della vita umana, una spavalda creazione di significato» [03]. O almeno, è ciò che un tempo facevano tutte le società anche se il modo di farlo variava da un luogo all'altro e da un'epoca all'altra con effetti sorprendentemente diversi sulla forma e lo stile della vita umana.

Che cosa avevano in comune quelle forme quegli stili? Il fatto di essere autori e di autorizzare una ricetta, quale che fosse, per trascendere la mortalità. Proprio questo ha in mente Becker quando suggerisce che «la società è un sistema codificato di eroismo», cioè un sistema concepito per fungere da «veicolo per l'eroismo terreno», teso a indurre «la speranza e la convinzione [...] che le cose che l'uomo crea nella società abbiano un valore e un senso duraturo, che offuschino morte e decadenza vivendo più a lungo di loro, che l'uomo e i suoi prodotti continuo» [04].

Vorrei però osservare subito che il termine «eroismo» può essere fuorviante. Accettare la ricetta offerta, ingoiare la dose raccomandata del farmaco prescritto, stare perfettamente in riga, seguire fedelmente le pratiche che promettono di condurre da qui all'eternità, non richiede né il coraggio né la disponibilità al sacrificio di sé che tendiamo ad associare con l'idea di eroismo.

Tutt'al più, lo sforzo di sconfiggere la morte con l'aiuto di strumenti il cui potere di sconfiggere la morte, appunto, è garantito dalla società è un artificio magico pari alle gesta degli alchimisti: garantire la durata, forse una durata eterna, pur servendosi di materie prime penosamente fragili e di poteri evidentemente caduchi. Si tratta indubbiamente di un'impresa eccezionale, straordinaria, sbalorditiva, di un ordine di grandezza che, retrospettivamente, potrebbe giustificare la pretesa al titolo di eroe.

Ma quel titolo ha senso soltanto se è un privilegio offerto a pochi eletti, mentre, per quanto riguarda la società come «sistema di eroi», il punto è che, al contrario, i modi e mezzi per realizzare questa conquista sono messi a disposizione di gente comune, priva delle rare qualità e del valore di quell'esiguo manipolo di valorosi guerrieri per i quali fu coniata l'idea di «eroismo» nel suo senso originario. Il trucco non può funzionare, la società non può diventare un «sistema di eroi», altrimenti «chiunque sarebbe capace». In

tutta franchezza, l'espressione «sistema di eroi» è un ossimoro.

A diversi tipi di persone si offrono diversi veicoli per trasportarle nell'eternità, ma la distinzione decisiva fra questi veicoli è, potremmo dire, la differenza fra auto private e trasporti pubblici.

La tesi di Becker, allora, necessita di una correzione. La società, e la cultura che fa della società umana un sistema, è un marchingegno che permette che il gesto eroico sia compiuto, quotidianamente e prosaicamente, da esseri umani comuni e tutt'altro che eroici.

Effettivamente sono due, e non uno, gli stratagemmi della cultura che rendono supportabile vivere con la consapevolezza dell'inevitabilità della morte.

Lo stratagemma più comune non richiede alcun tipo di eroismo, inteso in senso lato oppure ristretto. La funzione di tale stratagemma è abolire, o almeno sospendere, l'esigenza stessa di essere eroici, lasciando poco spazio alle situazioni che potrebbero inserire a forza la questione della trascendenza nell'agenda della vita. Come osservava Blaise Pascal molto tempo fa, «gli uomini, non avendo potuto guarire la morte... hanno deciso di non pensarci per rendersi felici». Effettivamente, aggiunge, «è più facile il sopportare la morte senza pensarci che pensarci senza avere paura»: l'implicazione è che i pericoli reali s'impadroniscono della mente, prosciugano le emozioni ed esauriscono fino all'ultima goccia le energie da investire nell'azione, cosicché nel momento del pericolo si è meno inclini a meditare sulla morte di quanto si faccia normalmente.

Altri passatempi, meno ardui e rischiosi del tenere a bada le minacce mortali, ma non meno capaci di assorbire, sono praticati socialmente con effetti assai simili: spremere fuori la meditazione sulla morte dalle attività della vita quotidiana. Si tratta, nell'opinione di Pascal, di diversivi che riempiono il tempo disponibile dal principio alla fine, senza neanche un momento vuoto e ozioso in cui lasciare che i pensieri vaghino senza meta, per evitare che possano concentrarsi per caso sulla vanità ultima delle occupazioni vitali, che appaiono tanto importanti e avvincenti perché consumano tempo ed energie. «Noi non cerchiamo il godimento tranquillo e pacifico che ci lascia pensare alla nostra infelice condizione... ma cerchiamo proprio il trambusto che ci distoglie dal pensarci e ci diverte» [05]. Questa preferenza ci fa gustare più la caccia che la preda: «Quella lepre non ci proteggerebbe dall'idea della morte... ma la caccia sì» (ovvero, per dirla con Robert Louis Stevenson, viaggiare animati dalla speranza è meglio che arrivare). Una lepre morta potrà anche occupare l'ultimo posto nell'elenco di priorità del cacciatore ma la caccia è in cima all'elenco e deve restarci perché, per quanto possa essere vana in se stessa, la sua vanità è indispensabile per coprire l'altra vanità, quella che conta davvero.

Max Scheler ha additato le conseguenze dell'applicazione estensiva di quello che è lo «stratagemma di diversione». A differenza di Pascal, però, Scheler vedeva nella fuga attraverso i diversivi un evento della storia, anziché una perpetua condizione umana: un esito della moderna rivoluzione del modo di essere. Una novità da lui deplorata, in quanto vi scorgeva un pericolo mortale per l'anelito umano alla trascendenza.

La morte è stata allontanata dalla vista degli uomini e delle donne contemporanei: essa «non è più visibile». Questo «non-essere della morte» è diventato, secondo Scheler, l'«illusione negativa della coscienza moderna» [06]. Non essendo più una parte del destino umano che va affrontata in tutta la sua maestà e debitamente rispettata, la morte è stata retrocessa allo status di una deplorabile catastrofe, come un colpo di pistola o una tegola che si stacca da un tetto. Da quando l'orizzonte della mortalità è stato efficacemente rimosso dal suo raggio visivo e reso incapace di orientare progetti a lungo termine, o di dare ordine alle attività quotidiane, la vita ha perso la sua coesione interna. La vita è vissuta dall'oggi all'indomani «finché, per una curiosa coincidenza, non c'è più un

domani». Ma la paura della morte, ritirandosi sullo sfondo o addirittura scomparendo dalla vita quotidiana, non ha lasciato il posto alla quiete spirituale come si sperava. Anzi è stata prontamente sostituita dalla paura della vita. A sua volta, quest'altra paura provoca «un atteggiamento calcolatore nei confronti della vita», alimentato da una sete inestinguibile di beni sempre nuovi e dal culto del «progresso», che è in sé un'idea inutile e insensata. Il suo unico senso pratico – e qui Scheler cita la memorabile sentenza di Werner Sombart – è «fare progressi».

L'accanita svalutazione del «lungo periodo» in quanto tale è un denominatore comune delle qualità già perdute o divenute minacciosamente scarse e minacciate di estinzione: qualità e stati che sono solidi, duraturi e durevoli, in ultima analisi qualità dell'eternità, di cui tutti quei fenomeni erano soltanto delle approssimazioni imperfette, benché colme di anelito e speranza.

L'eternità, si è tentati di concludere, ha fatto il suo tempo: un tempo assai lungo, durato molti anni, secoli e millenni. Fin dagli albori dell'umanità, l'eternità era apparsa una compagna/guida affidabile degli esseri umani. A quanto sembra, però, le strade dell'eternità e dell'umanità si sono divise o stanno per dividersi; adesso uomini e donne devono percorrere la strada dall'infanzia alla vecchiaia senza la minima idea del senso del loro viaggio e la minima fiducia che abbia un significato.

L'eternità è stata uno dei pochi veri universali della cultura. A una mente lucida e dotata di una formazione logica questo può apparire strano, almeno di primo acchito. Occorre molta immaginazione anche solo per concepire una «durata eterna»: visualizzarla, poi, sfida il potere dei sensi umani. L'«eternità» non può essere ricavata in alcun modo «dal di dentro» dell'esperienza umana: non può essere vista, toccata, udita, annusata o assaporata. Tuttavia, sarebbe vano cercare una popolazione umana che non abbia considerato l'eternità come qualcosa di men che ovvio. Effettivamente, la consapevolezza dell'eternità (o forse dovremmo dire: la fede nell'eternità) si può definire una delle caratteristiche distintive dell'umanità.

La soluzione di questo paradosso sembra risiedere in un altro universale umano: il linguaggio. Ovvero – ed ecco un altro paradosso – è legata indissolubilmente al possesso del linguaggio.

Poiché noi esseri umani abbiamo il linguaggio, non possiamo non essere consapevoli che tutte le creature sono mortali, e così anche ciascuno di noi; noi (o più precisamente: io) moriremo, così come prima o poi moriranno tutti gli altri esseri umani che conosciamo o di cui abbiamo notizia, tutti quegli uomini e donne la cui vita è intrecciata alla nostra. Ma per lo stesso motivo, nessuno di noi è legato alla realtà immediata dell'esperienza. Il linguaggio può informarci di come sono le cose, ma il linguaggio è anche una lama che con un taglio ci libera – noi artefici di parole, utilizzatori di parole e creature di parole – dalle cose così come sono e dall'immediatezza della loro presenza. Usando le parole come un filato, possiamo tessere tele che non descrivono nessuna delle «realtà» di cui noi (ma anche nessun altro utilizzatore del linguaggio) abbiamo fatto esperienza. La veracità e l'affidabilità di queste tele «non rappresentative» non differiscono marcatamente da quelle delle altre. E così, grazie al linguaggio, possiamo «fare esperienza» per procura di un mondo da cui noi, che ne siamo proprietari, siamo stati eliminati: un mondo che non ci contiene; il mondo così come potrebbe essere quando noi non saremo più. Un mondo simile è spaventoso; sminuisce e denigra tutto quel che facciamo o possiamo fare mentre ne facciamo ancora parte. Questo rifiuto senz'appello dell'ammissione a quel mondo è il più doloroso di tutti i rifiuti umilianti e lesivi della nostra dignità; forse anche l'archetipo che trasforma la reiezione, l'esclusione, l'umiliazione, la lista nera, la messa al bando e l'ostracismo – sue pallide copie – in quegli

atti di suprema crudeltà che sono.

Nella farmacia del linguaggio, però, accanto ai vasi che contengono i veleni non manca mai almeno una dose di antidoto. Nel caso che stiamo attualmente considerando, il dolore della caducità è accompagnato dall'annuncio della durata perpetua. La finitezza è confezionata insieme con l'infinità, la brevità fa tutt'uno con l'eternità, la mortalità con la vita dopo la morte. Come dice George Steiner, è perché possiamo raccontare storie, inventate o matematico-cosmologiche, sull'universo fra un miliardo di anni; è perché possiamo... concettualizzare il lunedì mattina dopo la nostra cremazione; è perché le proposizioni in «se»... possono, liberamente enunciate, negare, rielaborare, modificare il passato, il presente e il futuro, descrivendo diversamente i fattori determinanti della realtà pratica, che l'esistenza vale ancora la pena di essere vissuta. La speranza è grammatica [07]. Questo fatto – si affretta ad aggiungere Steiner – non è nulla meno che un miracolo. Basta pensare «al futuro del verbo essere, la cui enunciazione genera gli spazi vitali della paura e della speranza, del rinnovamento e dell'innovazione che costituiscono la cartografia dell'ignoto». In sé, lo stupore che si prova dinanzi a un'impresa prodigiosa, che ispira reverenza, come l'inventiva umana non ha nulla di sorprendente. Quel che è davvero sbalorditivo è il «pacchetto» che ci si offre: aver acquistato la vanità in blocco con la dignità, l'assurdo con il sensato, la paura con la speranza è forse il migliore affare che l'umanità abbia mai fatto.

L'invenzione dell'eternità è davvero la magia del linguaggio; è un'invenzione curiosa e degna di nota, eppure è un'invenzione inevitabile, qualcosa che non avrebbe potuto non essere inventato. Veramente inconcepibile sarebbe una specie simile all'umana, e dotata di linguaggio, che non inventasse l'eternità. E sarebbe inconcepibile per la semplice ragione che potrebbe restare inconsapevole della sua mortalità. Di per sé, tuttavia, nella sua forma originaria, grezza, non elaborata, la visione dell'eternità non avrebbe fatto che aggravare la disperazione seminata dalla certezza della morte. Per poter racchiudere speranza e paura insieme nella stessa confezione, occorre un legaccio, un cordone, un cardine: per legare la vita che è destinata a finire, e presto, al mondo che è destinato a durare, per sempre.

Ivan, il più «intellettuale» dei fratelli Karamazov di Fëdor Dostoevskij sapeva quanto fosse difficile vivere con la consapevolezza dell'eternità, ma sapeva altrettanto bene quanto fosse difficile essere umani senza di essa... Secondo un altro personaggio dello stesso romanzo, Rakitin, uomo di vasta cultura anch'egli, Ivan dimostrava che l'amore era contro la Natura, e, se capitava e continuava a capitare fra gli esseri umani, era soltanto grazie alla fede degli umani nella loro immortalità [08]. Se l'uomo perde quella fede, «si inaridirà in lui non solo l'amore ma anche qualsiasi forza vitale capace di perpetuare la vita nel mondo. E non basta: allora non ci sarà più niente di immorale, tutto sarà permesso, persino l'antropofagia...». Smettete di credere in Dio e nell'immortalità, mettete la ragione al posto della fede, e l'egoismo diventerà l'unica soluzione ragionevole. «Non c'è virtù se non c'è immortalità», ammette Ivan dinanzi alla pressante richiesta di rivelare le sue convinzioni.

Allo stesso Rakitin, Dmitri, uno dei fratelli di Ivan, attribuisce l'opinione che «a un uomo intelligente tutto è permesso». «La chimica, fratello, la chimica! Non c'è nulla da fare, Vostra Eminenza [Dio] – tiratevi un poco più in là, passa la chimica!».

Che cosa accadrà quando l'umanità si sarà liberata da Dio e dall'eternità (e deve accadere, nella logica spietata degli strati geologici successivi)? Gli uomini si dedicheranno a «prendere dalla vita tutto ciò che essa può dare, ma lo faranno unicamente ed esclusivamente per avere la gioia e la felicità in questo mondo».

Allora l'uomo diverrà egli stesso «come un dio», imbevuto di spirito divino e di «orgoglio titanico». La consapevolezza che la vita non è che un attimo fugace, che una

seconda opportunità non è data, modificherà la natura dell'amore. L'amore non avrà il tempo di sostare. Quel che perde in durata, guadagnerà in intensità. Brucerà più abbagliante che mai, consapevole del destino di essere vissuto e consumato in un solo istante e sino in fondo, anziché di essere distribuito, come prima, uniformemente e in uno strato sottile lungo tutta l'eternità e la vita immortale dell'anima...

Questo, si noti, è Satana che invoca un cambiamento quando fa visita a Ivan durante un incubo.

Incubo? Perché incubo? Perché occorreranno millenni perché l'intero genere umano rinsavisca e raggiunga l'intelligenza rimasta finora appannaggio esclusivo di Satana e di pochi sapienti...

Mentre il resto del genere umano continuerà a cullarsi nelle sue superstizioni e a brancolare per i corridoi bui dell'eternità, quei pochi illuminati diverranno dèi - non come gli dèi immortali fra i mortali, ma come dèi liberi nel mondo degli schiavi. Poiché «al di sopra di Dio non ci sono leggi! Dove si mette Dio, lì è il suo posto... "Tutto è permesso" e basta!»

Forse alla fine della strada che conduce alla saggezza della ragione ci attende un paradiso di amore appassionato. Ma potremmo impiegare millenni per percorrere quella strada. E nel frattempo, mentre la percorriamo, miglio per miglio, anno dopo anno, l'inferno. L'inferno può mai essere la via al paradiso?

E il paradiso vale i millenni di inferno?

Ecco il genere di interrogativi che gli uomini di cultura come Ivan Karamazov o Rakitin (o anche Satana) si pongono di continuo e da cui sono tormentati. Nella tradizione ebraica, però, a un certo punto della storia l'era profetica - cioè di Dio che parla agli uomini - è finita. (Alle soglie dell'era moderna, Pascal avrebbe riscoperto quella fine nella sua idea del *Deus absconditus*. Una volta che ha cominciato a sbiadire l'autorità della Chiesa come mediatrice collettiva fra Dio e gli uomini, questi ultimi hanno scoperto che nessuno rispondeva alle loro chiamate, che non sentivano nessuna voce all'altro capo della linea). Per dirla con Larry Jay Young, «Dio ha deciso di chiudere un canale di comunicazione che prima era aperto. Nessuno ha mai veramente capito perché». Era forse offeso, deluso o respinto dalla sua creatura insubordinata, indisciplinata, compiaciuta delle sue bricconate? Oppure desiderava mettere alla prova la Sua creatura per vedere quanto fossero bene (o male) istruite le creature umane, e come se la cavavano di fronte alle tentazioni, e al disgusto, del mondo in cui Egli le aveva scagliate? O forse, il fatto che la linea diretta si fosse interrotta non era altro che il modo di Dio per dirci che non abbiamo più bisogno che Lui ci aleggi attorno, commentando ogni mossa che facciamo... Dio deve convincersi che noi siamo capaci di stare in piedi sulle nostre gambe e di rendere giustizia l'uno all'altro e al mondo lasciato alle nostre cure. L'unico interrogativo che resta è se gli esseri umani si dimostrino o no degni della fiducia di Dio?

[09]

Il senso ultimo della «fine dell'era profetica» è che noi esseri umani siamo condannati alla scelta, una scelta senza alcuna certezza che si tratti della scelta giusta, ma che nondimeno dovrà essere fatta e rifatta, poiché non abbiamo idea di come (e se!) si possa cancellare la maledizione dell'incertezza. Resi orfani dall'autorevole comando «non-vi-è-dubbio» e «non-è-permesso-di-sobbedire», sofferenti per la crudeltà del verdetto e la conseguente enormità del loro compito, gli uomini hanno chiamato «paradiso» quella condizione lieta e spensierata di non dover scegliere ed esser liberi dalla premonizione che le azioni possano essere buone o malvagie.

Fu all'alba della modernità che il *Deus* fu scoperto *absconditus*.

E fu all'alba della modernità che fu scoperta la cultura e si seppe che era rimasta

nascosta tutto il tempo dietro il Dio parlante. Spettava ora alla cultura, fatta dagli esseri umani, accollarsi il compito di collegare la vita mortale con l'eternità del mondo e di distillare (come avrebbe detto Baudelaire) briciole di solidità e durevolezza dal flusso impetuoso delle transitorie realizzazioni umane.

Al giorno d'oggi, ogni attesa, ogni differimento, ogni rinvio si trasforma in uno stigma di inferiorità.

Il dramma della gerarchia di potere è riportato in scena ogni giorno (con le segretarie e gli assistenti personali - ma sempre più spesso le guardie di sicurezza - nel ruolo dei registi) in innumerevoli ingressi e sale d'attesa, dove ad alcune persone (inferiori) viene chiesto di «accomodarsi» e attendere finché altre persone (superiori) «potranno riceverle».

L'emblema del privilegio (uno dei fattori di stratificazione più potenti, si può dire) è l'accesso alle scorciatoie, ai mezzi per rendere istantanea la gratificazione. La posizione nella gerarchia si misura in base all'abilità (o all'inettitudine) con cui si riduce, o si elimina del tutto, la distanza temporale che separa un desiderio dal suo soddisfacimento. L'ascesa nella gerarchia sociale si misura in base all'aumento della capacità di avere ciò che si vuole (qualunque cosa sia) subito, senza indugio. Ricordiamolo l'«eternità» è un'opera dell'immaginazione.

Quest'opera comincia dall'esperienza del «lungo periodo», di un tempo lungo, lunghissimo, di cui non si vede la fine; di cose e persone che sono e rimangono lì, poco intenzionate a farsi da parte o scomparire alla vista. Quest'opera comincia dunque dall'esperienza infinitamente, monotonamente ripetuta del «quello/quella è sempre lì», «quello/quella non se ne va».

È da esperienze come questa - di volti e luoghi, abitudini e rituali, visioni e suoni che sono familiari, restano familiari, e ci si aspetta rimangano familiari come adesso - che si forma l'idea di «eternità». Ma ormai di esperienze del genere ne restano poche, nelle sabbie mobili di visioni proteiformi, caleidoscopiche. Resta ben poco in giro, dentro il Lebenswelt di ciascuno, che si possa chiamare «affidabile», per non dire «incrollabile».

Una mia amica che abita in uno dei paesi dell'Unione Europea - donna di grande intelligenza, di vastissima cultura e di eccezionale creatività, che padroneggia alla perfezione varie lingue e supererebbe a gonfie vele la maggior parte dei test e dei colloqui per un nuovo impiego - mi ha scritto in una lettera che il mercato del lavoro è «impalpabile come una ragnatela e fragile come una porcellana». Per due anni ha lavorato, fra i soliti alti e bassi dovuti alle sorti del mercato, come traduttrice e consulente legale freelance. Madre nubile, aspirava a un reddito più regolare, e quindi ha scelto di accettare un impiego stabile con una busta paga mensile. Per un anno e mezzo ha lavorato alle dipendenze di una ditta che spiegava agli imprenditori in erba le complicazioni delle leggi degli Stati e dell'Unione, ma, visto che di lavoro nuovo ne arrivava poco, la ditta è fallita. Per un altro anno e mezzo, la mia amica ha lavorato per il ministero dell'Agricoltura, dove ha diretto una divisione impegnata a sviluppare contatti con le repubbliche baltiche che avevano appena conquistato l'indipendenza. Alle successive elezioni, la nuova coalizione di governo ha scelto di cedere quel compito all'industria privata e quindi ha sciolto la divisione. L'impiego seguente è durato soltanto sei mesi: la Commissione statale per la parità etnica ha fatto suo il modello seguito dal governo per operare i tagli e l'ha messa «in esubero».

La vicenda spettacolare, lunga meno di vent'anni, dell'ascesa mozzafiato e della precipitosa caduta di un gigante del mercato come la Enron è nota e ben documentata. Guidata dai suoi nuovi manager (prima Kenneth Lay, poi Jeffrey Skilling), nel giro di una notte o quasi la Enron è passata dall'essere un'azienda provinciale e scarsamente avventurosa che vendeva gas allo stato di un colosso che mieteva un successo dopo l'altro.

È stata universalmente elogiata da economisti ed esperti finanziari di primo piano per la sua fame insaziabile di crescita economica («Lay e Skilling sono stati presentati come eroi della deregulation e apostoli del libero mercato» e ammirati per essersi saldamente ancorati a una «spietata filosofia del "nuota o affoga"»: così Conal Walsh ha riassunto l'opinione dominante del momento), [10] solo per essere biasimata e ripudiata altrettanto unanimemente di lì a poco dalle stesse autorità. Molto meno si è parlato (perché meno irripetibili e sensazionali, ma molto più comuni) degli effetti della politica di deregulation di Ronald Reagan (in cui «la Enron ha scorto la sua opportunità e l'ha colta al volo») sulla condizione, sul morale, sulla visione del mondo e sulle strategie di vita delle schiere, assunte oggi e licenziate domani, di dipendenti della Enron. Chi si candidava a un impiego «era sottoposto a un rigoroso vaglio e doveva dare prova di uno spiccato senso dell'urgenza in tutto ciò che faceva». Ma proprio in tutto. Non si trattava di una prova una tantum: la vita alla Enron era un test quotidiano, la pressione non si allentava mai. Nessun credito di fiducia accumulato, nessun ricordo del successo più eclatante sopravviveva difficilmente fino al mattino seguente, a meno che la «vittoria» di ieri non fosse seguita a ruota da un'altra ancor più folgorante. «Due volte all'anno, il 15 per cento della forza lavoro era ritualmente licenziato per essere sostituito da nuovi arrivi. E un altro 30 per cento veniva ammonito a fare meglio». La dedizione dei dipendenti, «vecchi» e nuovi di zecca, doveva essere assoluta, ma era destinata a vita breve. La Enron non era un terreno su cui erigere progetti lunghi una vita, ma solo uno spiazzo da campeggio per tende portatili, facili da piantare e ancor più facili da smontare. La vita nell'azienda oscillava costantemente sull'orlo dell'esubero ed era come un esercizio quotidiano di smaltimento dei rifiuti. Non era mai lontano il momento in cui a ciascuno toccava di essere smaltito, tanto che quando arrivava, nella maggior parte dei casi, era accolto come un gradito allentamento della tensione, anziché come un colpo cieco della sorte. «La spietata cultura di lavoro dell'azienda» «distruggeva il morale e la coesione interna» dei suoi dipendenti. Non solo: rodeva la loro capacità di resistere alla prospettiva di essere destinati ai rifiuti e allo stato di cose che rendeva reale quella prospettiva. L'unico retaggio duraturo che quei dipendenti si portano a casa quando giunge il momento di sgombrare la loro scrivania -perché è certo che giungerà, presto o tardi - è la poco euforica, ma indubbiamente utile, consapevolezza di quanto sia tenue e fragile la linea che separa un posto di potere da una discarica dei rifiuti, un momento di gloria da una sconfitta umiliante un emblema d'onore dallo stigma della disgrazia e un caloroso abbraccio da un gelido diniego.

Probabilmente si porteranno dietro anche qualcos'altro: due importanti lezioni che hanno appreso.

Lezione numero uno: i giorni contano tanto quanto la soddisfazione che ne sai ricavare, e neanche una briciola di più.

Il premio in cui puoi realisticamente sperare e per cui puoi lavorare è un oggi diverso, non un domani migliore. Il futuro è fuori dalla tua portata (e anche da quella di chiunque altro) , quindi smetti di cercare la pignatta d'oro sepolta all'estremità dell'arcobaleno. Le preoccupazioni «di lungo periodo» sono per i creduloni e gli sprovveduti. Come dicono i francesi, *le temps passe vite, il faut profiter de la vie...* Quindi cerca di goderti tutto quel che puoi negli intervalli fra un tragitto alla discarica e l'altro.

Lezione numero due: qualsiasi altra cosa tu faccia, tieniti aperte le scelte. I giuramenti di fedeltà sono buoni per quei disgraziati che si preoccupano del «lungo periodo». Non prendere impegni per un tempo più lungo di quello strettamente necessario. Mantieni superficiali e radi i tuoi impegni, così da poterli disfare senza lasciare ferite e cicatrici. Fedeltà e impegni, come tutti i beni utili, hanno la loro data di scadenza. Non mantenerli

neanche un istante di più.

L'esperienza dei dipendenti e delle dipendenti della Enron non poteva essere unica quanto sembrava indicare il fragore che ha accompagnato la sua fine repentina: se lo fosse, gli istituti di ricerca sparsi per il mondo del benessere non si darebbero tanto da fare (come si legge in un servizio apparso di recente su «The Village Voice») [11] a cercare un farmaco che possa curare o alleviare il «disturbo post-traumatico da stress»

Dev'esserci un vasto mercato che attende questa invenzione.

Gli scienziati della facoltà di medicina Ponce di Puerto Rico stanno cercando di insegnare al cervello a «disimparare» paure e inibizioni. Quelli dell'università di Harvard stanno sperimentando pillole di propranolol per vedere se riescono a «stroncare sul nascere gli effetti del trauma». I ricercatori dell'università della California a Irvine sono già riusciti a inibire le reazioni ormonali alla paura nei topi, «attenuando la formazione dei ricordi e le emozioni che evocano». E poi? Una possibilità è che un soldato provochi «fiamme e urla, boati assordanti e un'aria acre in modo indimenticabile», attraversi un terreno «cosparso di corpi mutilati di donne e bambini» e poi «torni indietro a precipizio per cominciare a ingoiare pillole che nel giro di due settimane possano immunizzarlo da una vita di rimorsi schiacciati». Così il soldato sarebbe in grado di ricominciare tutto da capo. Pur mantenendosi rigorosamente neutrali circa le cause del disturbo post-traumatico da stress, gli scienziati difendono l'eticità della loro ricerca e dei risultati che sperano; i farmaci salveranno coloro che «hanno colto la vittoria» (che si tratti dei soldati o dei traders della Enron) dal trauma che li condannerebbe alla discarica dei rifiuti.

C'è chi obietta che ciò non farà che rendere ancor più facile e meno costosa, quindi più allettante, la prassi immorale di destinare esseri umani ai rifiuti e di smaltirli in modo rapido e radicale. La probabile risposta a quest'obiezione è che compito dei ricercatori è «prevenire l'insorgere di una malattia, non modificare le circostanze sociali che la provocano».

Intervistata da Oliver Burkman del «Guardian», una diciottenne inglese ha dichiarato che il suo antieroe era suo padre, un insegnante: «Non voglio girarmi indietro per ripensare la mia vita e scoprire che ho accettato un impiego perché era sicuro e ci sono rimasta per sempre» [12].

I padri rimasti incatenati a vita al loro impiego (sempre che di padri del genere ce ne siano ancora) agli occhi dei figli sono un monito e un deterrente: «ecco il tipo di vita che dobbiamo fare tutto il possibile per evitare». Invece il fornaio di New York intervistato da Richard Sennett si lamenta del conflitto di valori visto dalla prospettiva dei padri: «Non puoi immaginare quanto mi sento stupido quando dico ai miei figli che è importante dedicarsi a qualcosa. Per loro si tratta di una virtù astratta: non la vedono da nessuna parte» [13]. Di certo, sono scarse le prove convincenti dei benefici dell'impegno che si possono ricavare dalle biografie dei padri. Quei padri avrebbero forse voluto dedicarsi a qualcosa di più solido e duraturo di loro stessi (una vocazione, una causa, un posto di lavoro), ma hanno scoperto che i candidati solidi e duraturi disposti ad accettare la loro offerta di dedizione a vita erano ben pochi.

Correre dietro alle cose e coglierle al volo mentre sono ancora fresche e fragranti è in. Rinviare, accontentarsi di quel che c'è già, è out. La qualifica di in o out si applica anche ai seguaci di queste opposte strategie. John Kotter, docente della Harvard Business School, consiglia ai suoi lettori di evitare di farsi invischiare in un impiego a lungo termine come quello del professore «di ruolo». Adesso che «le visioni dell'impresa, le concezioni del prodotto, le informazioni riservate sulla concorrenza, i capitali immobilizzati e tutti i tipi di sapere hanno una durata di vita credibile abbreviata» [14], crearsi una fedeltà all'istituzione e restare legati troppo strettamente e troppo a lungo a

qualsiasi lavoro fisso è altamente sconsigliabile.

La scoperta di Benjamin Franklin - «il tempo è denaro» -suona come un inno al tempo: il tempo è un valore, il tempo è importante, è una cosa da avere a cuore e da curare così come i capitali e gli investimenti. La «sindrome dell'impazienza» contemporanea trasmette un messaggio opposto: il tempo è uno strazio e un dovere penoso, una seccatura, un'offesa alla libertà umana e una sfida ai diritti umani, e nessuna di queste cose è inevitabile o va subita serenamente. Il tempo è un ladro. Acconsentite ad attendere, a differire la ricompensa dovuta alla vostra pazienza, e sarete defraudati dell'opportunità di gioie e piaceri che hanno il vizio di presentarsi una volta e scomparire per sempre. Il passare del tempo va annotato sulla colonna dei passivi dei progetti di vita umani: arreca perdite e non guadagni. Il passare del tempo presagisce lo spreco di opportunità che avrebbero dovuto essere colte e consumate man mano che si offrivano.

Attendere è un'onta, e l'onta dell'attesa ricade su chi aspetta. Attendere è qualcosa di cui vergognarsi, perché può essere registrato e interpretato come prova d'indolenza o di bassa condizione, visto come sintomo di rifiuto e segno di esclusione. Il sospetto di non essere davvero richiesti - intuizione che non è mai troppo lontana dal livello della consapevolezza - sale adesso alla superficie, increspandola. Perché debbo attendere quello che desidero/ambisco? I miei desideri contano tanto quanto meritano? Sono rispettati tanto quanto dovrebbero? Sono veramente necessario e gradito? Oppure sono snobbato? E in questo caso, è un indizio del fatto che sono già superato? Sono il prossimo nell'elenco degli esuberanti segretamente compilato da coloro che mi tengono in attesa?

Questo è un circolo vizioso, se mai ve ne fu uno. Il ritmo vertiginoso del cambiamento svalorizza tutto ciò che potrebbe essere desiderabile e desiderato oggi, contrassegnandolo fin dall'inizio come lo scarto di domani, mentre il timore di essere scartati che trasuda dall'esperienza del ritmo vorticoso del cambiamento induce i desideri a essere più avidi, e il cambiamento stesso a essere più rapidamente desiderato...

«Per i ceti medi, indebitarsi sta diventando normale» concludono gli autori di uno studio varato e supervisionato da Lucy Purdy della Publicis [15]. Si è previsto che le oltre un miliardo e 700 milioni di sterline spese con le carte di credito durante la stagione natalizia del 2002 non sarebbero state ancora rimborsate completamente neanche alla fine del gennaio 2003, e che, quindi, avrebbero aumentato ulteriormente il fardello dell'indebitamento, che già non ha precedenti.

Secondo quanto ci spiega Frances Walker, del Consumer Credit Counselling Service, il cliente/paziente medio che richiede l'assistenza di questo servizio è attualmente indebitato per 24 mila sterline: il 5 per cento in più rispetto all'anno precedente. Al pari della politica britannica, anche i consumatori britannici sembrano ripercorrere pedissequamente una strada che gli americani, come al solito, hanno battuto per primi. Difatti l'indebitamento totale delle famiglie americane è passato dai 200 miliardi di dollari del 1964 ai 7200 miliardi del 2002. Alla fine di quell'anno aveva raggiunto il 40 per cento del totale dei redditi delle persone fisiche [16]. Fra le persone intervistate dai ricercatori della Publicis tre su cinque hanno ammesso di essersi indebitate facendo acquisti di cui in seguito si erano pentite. Una su tre ha ammesso di aver comprato cose che davvero non poteva permettersi: semplicemente, aveva trovato impossibile resistere alla tentazione. Ecco allora il consiglio degli autori del rapporto alle vittime del desiderio: «Se non riuscite a resistere ai saldi, prima di uscire decidete fermamente di fermarvi nel negozio soltanto quindici o venti minuti». In altre parole, affettate ancor più sottile il tempo della riflessione: quanto più tempo dedicate a soppesare le vostre decisioni, tanto più rischiate. La cura per questa piaga che è la ricerca del piacere «a breve termine» è una durata ancora più breve...

Gli autori del rapporto citano il credo professato da un designer ventinovenne di Leeds: «Io credo nel vivere attimo per attimo. Penso che, se desidero qualcosa subito, non mi metterò a risparmiare per un anno: la comprerò con la carta di credito... Anziché privarmi di qualcosa e poi rimpiangere di averlo fatto, la compro a credito». Schietta e lucida anche quest'ammissione da parte di una dipendente pubblica ventottenne di Winchester: «Ti arriva la tua prima carta di credito e raggiungi subito il tetto di spesa. A quel punto ne richiedi un'altra per finire di pagare la prima. Dopo un po' diventa tutto come i soldi del Monopoli. Cominci a pensare: Visto che sono già indebitata per 20 mila sterline, che differenza fanno altre 200?». Un altro intervistato ammette rassegnato: «Se uno visse nei limiti dei propri mezzi, non farebbe mai niente».

Lucy Purdy tenta di spiegare così le risultanze dello studio: «L'insoddisfazione generalizzata ci ha resi molto indulgenti e impazienti nella vita personale. Vogliamo migliorare la nostra sorte subito. Di conseguenza, ci indebitiamo. Ma la cosa più importante è che l'indebitamento sembra aver perduto qualsiasi implicazione morale negativa».

È un fatto curioso, che lascia stupiti e sconcertati: comprare a credito è l'unica forma di impegno abbastanza a lungo termine che gli abitanti del mondo liquido-moderno non soltanto tollerano e sopportano, ma sottoscrivono con gioia.

Cominciano persino a considerare l'indebitamento come un impegno di tipo benigno, che aiuta a combattere le altre varietà, quelle maligne. Una convinzione che le società di carte di credito appoggiano incondizionatamente, quando ci promettono di assumersi l'onere di «rimborsare» quel che dobbiamo ad altre società di carte di credito... In tutto ciò non v'è molta logica. Del resto, a parte i suoi cantori - a ruolo paga o volontari -, chi ha mai detto che la società dei consumi si nutre di logica e incoraggia un comportamento logico da parte dei suoi clienti?

Perché il credito e la possibilità di indebitarsi sono percepiti come necessari, offerti con tanta bramosia e accettati con tanta gioia e riconoscenza? La risposta più semplice, estemporanea e anche comune, come abbiamo visto sopra, è questa: per accelerare e avvicinare il soddisfacimento dei bisogni, dei desideri o delle aspirazioni. Ma, a pensarci bene (quantunque il ritmo vorticoso del gioco della domanda e dell'offerta consenta raramente di pensare bene a qualcosa), il principale servizio reso dalla facile disponibilità di credito è agevolare lo smaltimento degli oggetti non più necessari, desiderati e ambiti. Pensateci bene: vi accorgerete che, quando comprare a credito e vivere indebitati diventano la norma («Se non sei indebitato, passi per uno sprovveduto sul piano finanziario»; indebitarsi «a quanto pare è considerato "da dritti"», osserva Neil Scaife, uno dei ricercatori della Publicis), questi comportamenti incidono ancor più a fondo sulla modalità di vita dei consumatori. Sarà anche vero che accelerano il sorgere di nuovi desideri, e accorciano la strada fra la nascita di un desiderio e il suo soddisfacimento; ma abbreviano anche il tempo che un desiderio impiega per svanire lasciando il posto all'amarezza e al rifiuto. Nel complesso, abbreviano la durata di vita degli oggetti del desiderio, rendendo più veloce e senza intoppi il loro viaggio verso la discarica. Oggi che le opportunità di credito e di debito sono sempre a portata di mano, chi mai vorrebbe tenersi qualcosa che «non dà piena soddisfazione» (quale che sia il significato di «soddisfazione»). Credito e debito sono le levatrici dei rifiuti: in questa funzione risiede la causa più profonda della loro spettacolare carriera nella società dei consumi.

A proposito di Los Angeles, la città sul cui modello gran parte dei residenti di altre città vorrebbero rifare la loro, Michelle Ogundehin scrive che ha «il dono di prendere la fama di oggi e trasformarla nella moda superata di domani» [17]. Ultimamente, una società di architettura di Los Angeles, la Marmol Radziner and Associates, ha raggiunto

una notorietà istantanea grazie all'idea (stupefacente, scioccante ed estremamente fantasiosa anche per gli standard di quella città) di spogliare dei vari strati successivi suggeriti dalla moda un edificio del 1946, dove fino a poco tempo fa risiedeva Barry Manilow, e ricondurlo al suo stile originario ma ormai da tempo disprezzato e dimenticato: lo stile modernista. Questa spettacolare esibizione di arte del riciclaggio dei rifiuti deve aver toccato una corda sensibile: almeno per un istante, i due soci hanno dettato il gusto ai ricchi della città. Adesso i due «hanno sposato un concetto romantico»: sognano «qualcosa di eterno». Eterno? Quello che sognano è «costruire begli edifici che stiano ancora in piedi fra vent'anni».

Sulle riviste di «moda del vivere», rubriche intitolate «Che c'è di nuovo» oppure «Che cosa è in» (insomma, quello che uno deve avere, fare ed essere visto fare e avere) contendono lo spazio delle pagine alle rubriche dedicate a «ciò che è out», ciò che non dovete né avere, né fare, né essere visti fare e avere. Le notizie sulle ultime mode sono fornite in un «pacchetto» unico insieme alle notizie sui rifiuti ultimo grido, e la mole di questa seconda componente aumenta da un numero all'altro della rivista.

Sotto il titolo Il «look» del 2003 – quindi siete avvisati: forse, quando leggerete queste righe, le notizie che stiamo per darvi saranno ormai largamente superate – Caroline Roux ammette: «Che anche gli arredi interni delle case fossero assoggettati allo stesso crudele avvicendamento della moda non l'ho voluto io: è capitato. E allora, visto che preferireste morire piuttosto che farvi vedere in giro con addosso il Burberry dell'anno scorso, perché mai investire in un pavimento che andava di moda l'anno scorso?» E ancora: «Quei grandi vasi di liliun fateli sparire: è una moda superata». «Smettetela di circondarvi di plastica trasparente». «I divani colossali in stile contemporaneo non sono più in». «Pavimenti di gomma e linoleum sono un po' passé». Ed ecco la stoccata finale, nell'eventualità che i lettori, avvertendo erroneamente un che di definitivo in tutte queste sentenze, diano per scontato di possedere già tutta la saggezza di cui hanno bisogno e concludano che è giunto il momento di un meritato riposo: «Oggi come oggi, sceglierei un parquet di seconda mano. Ma rifatemi la domanda fra sei mesi» [18].

Peter Paphides ricorda con rimpianto i «45 giri» da 7 pollici di un tempo, quei dischi brevi che offrivano il genere di beatitudine cui i nostri contemporanei anelano, ma senza troppo intaccare il loro capitale di tempo e di emozioni. Una possibile interpretazione di questa nostalgia è che solo adesso abbiamo la maturità giusta per apprezzare quanto fossero avanti, rispetto ai loro tempi, i successi del passato: andavano oltre il nostro orecchio per parlarci dello stile di vita che seguiamo adesso, per soddisfare gli standard cui oggi ci sforziamo di attenerci. «Il 45 giri è una cosa onesta: ti vende una canzone, punto e basta. Non ti trattiene più del necessario». «È come uscire con una ragazza per una sola sera. Richiede poco impegno. E costa appena pochi spiccioli» [19]. Voi forse direte: facile affezionarsi, facile separarsene. Quando giunge il momento di disfarsene, non si soffre granché, e questo pensiero è confortante. Badate bene: un appuntamento del genere non richiede impegno. Non è che una serata... una serata dura quanto dura e finisce nel momento in cui finisce.

Il punto, però, è che anche una «serata senza impegno» vi costerà molto, se da rara occasione di svago si tramuta in compulsione durevole... quando genera una routine che dura tutta la vita. E qui entrano in scena le carte di credito e le possibilità di fare debiti. Come promettono le banche che le concedono, eliminano l'attesa dal desiderio. Ma eliminano anche (benché su questo punto le società di emissione siano meno sincere) il senso di colpa dallo smaltimento dei rifiuti.

Eliminano il tormento spirituale dall'atto della separazione; il rischio di un prolungamento indesiderato dall'incontro casuale. Adesso potete gestire tutte le serate,

per quanto costose, come fossero a buon mercato...

Insieme alla felicità, anche la bellezza è stata fra le più entusiasmanti promesse della modernità, fra i più trascinanti ideali-guida dell'inquieto spirito moderno. Altrove ho brevemente descritto la storia intricata e le avventure semantiche del sogno della felicità [20]. Adesso è venuto il turno della bellezza: la sua storia può essere considerata paradigmatica della nascita e dello sviluppo della cultura liquido-moderna dei rifiuti.

I concetti che ricorrevano più frequentemente nelle prime fasi del dibattito moderno su «che cosa è bello» erano armonia, proporzione, simmetria, ordine e simili. Convergevano tutti sull'ideale formulato con più incisività da Leon Battista Alberti: l'ideale di un assetto in cui ogni ulteriore cambiamento fosse soltanto un cambiamento in peggio. A questo stato di cose, Alberti dette il nome di perfezione. Bellezza significava perfezione; ed era il perfetto che aveva diritto a essere definito bello. Molti grandi artisti moderni si sono sforzati di raggiungere questo stato di perfezione, addirittura di fare della ricerca di perfezione (nel senso di Alberti) il tema centrale della loro opera. Si pensi, ad esempio, a Mondrian, Matisse, Arp o Rothko. Ritagliate i rettangoli colorati dai dipinti di Mondrian e tentate di ridisporli in un ordine diverso da quello da lui scelto. Con ogni probabilità, il vostro ordine, anzi ogni e qualsiasi ordine alternativo vi sembrerà inferiore.

Al confronto vi sembrerà meno piacevole, «brutto». Oppure ritagliate le figure delle Danzatrici di Matisse e cercate di accostarle in un modo diverso: quasi certamente subirete un analogo senso di frustrazione.

Ma, in ultima analisi, che cosa significa «perfezione»? Una volta che l'oggetto ha acquisito la forma «perfetta», ogni ulteriore cambiamento è indesiderabile e sconsigliabile. Perfezione significa che il cambiamento, avendo raggiunto il suo scopo, deve terminare. Basta cambiamenti. D'ora in poi tutto sarà lo stesso, per sempre. Quel che è perfetto non perderà mai il suo valore, non diventerà mai superfluo, non sarà mai scartato e quindi non si trasformerà mai in rifiuto. Anzi, d'ora in avanti sarà ogni ulteriore ricerca e sperimentazione a diventare superflua. E così, quando aneliamo alla perfezione, dobbiamo operare uno sforzo massimo della nostra immaginazione, dispiegare tutti i nostri poteri creativi: ma soltanto allo scopo di fare dell'immaginazione un passatempo in fondo ozioso, e di rendere la creatività non soltanto superflua, ma indesiderabile. Se bellezza significa perfezione, e se raggiungere la perfezione è lo scopo della ricerca, una volta raggiunta la bellezza non succede più nulla. Non c'è niente dopo la bellezza.

Mi sia consentito ripetere quel che ho detto all'inizio di questo capitolo: noi esseri umani siamo, e non possiamo fare a meno di essere, animali «trasgressivi», «trascendenti». Viviamo oltre il presente. Le nostre rappresentazioni possono essere scisse dai sensi e precederli. Il mondo che abitiamo è sempre un passo, o un miglio, o un anno luce più avanti del mondo di cui facciamo esperienza. La parte del mondo che emerge dall'esperienza vissuta la chiamiamo «ideali». Compito degli ideali è guidarci nel territorio ancora inesplorato e non descritto dalle carte geografiche.

La «bellezza» è uno degli ideali che ci guidano oltre il mondo che è già. Il suo valore è riassunto appieno nel suo potere di guidare. Se mai la raggiungessimo, perderebbe tale potere, e quindi anche il suo valore. Il nostro viaggio sarebbe concluso. Non resterebbe più nulla da trasgredire e da trascendere, quindi non esisterebbe più vita umana così come la conosciamo. Ma forse, grazie al linguaggio e all'immaginazione, resa al tempo stesso possibile e inevitabile dal linguaggio, quel punto non potrà mai essere raggiunto.

Chiamiamo «belle» tante cose, ma non vi è nulla di ciò che noi definiamo bello di cui possiamo onestamente affermare che non possa essere migliorato. La «perfezione» è un eterno non ancora, è sempre un passo avanti o più, è qualcosa verso cui ci protendiamo sempre senza afferrarlo mai. È uno stato di cose in cui nessun ulteriore miglioramento

desiderabile può essere sognato soltanto da persone che hanno molto da migliorare. La visione della perfezione può essere un'esaltazione dell'immobilità, ma il compito di quella visione è di tirarci e spingerci via da ciò che è già, impedirci di stare fermi.

L'immobilità è roba da cimitero. Eppure, paradossalmente, è il sogno dell'immobilità a tenerci vivi, e a tenere occupati i vivi. Finché il sogno resta irrealizzato, contiamo i giorni e i giorni contano: vi è uno scopo e vi è un compito incompiuto da svolgere. La grande scienziata polacca Maria Curie-Sklodowska confidava al fratello, con un misto di orgoglio e vergogna, che non si nota mai ciò che è già fatto; si vede soltanto quel che resta da fare...

Non che quell'opera, che rifiuta con esasperante ostinazione di essere compiuta, sia soltanto ed esclusivamente un beneficio e rechi una felicità incontaminata. La condizione di «opera incompiuta» ha molti aspetti affascinanti ma, al pari di tutte le altre condizioni, è lungi dalla perfezione...

Come diceva il grande sociologo italiano Alberto Melucci, siamo afflitti dalla fragilità del presente, che richiede un fondamento saldo quando questo non esiste. E così, quando contempliamo la possibilità di un cambiamento, siamo sempre divisi fra desiderio e paura, fra anticipazione e incertezza [21]. Ecco l'incertezza. Oppure, come preferisce chiamarla Ulrich Beck, il rischio: quell'indesiderato, scomodo e fastidioso, ma ostinato, invadente e inseparabile compagno (o furtivo inseguitore?!) di ogni anticipazione: uno spettro sinistro che tormenta quegli inveterati decisori che siamo. Per noi, come scriveva acutamente Melucci, «la scelta è diventata un destino».

Ma forse, dire «è diventata» è inesatto: in fondo, per i motivi già esposti, gli esseri umani sono sempre stati dei decisori, fin da quando sono umani. Tuttavia si può affermare che prima d'ora la necessità di compiere scelte non è mai stata sentita con tanta profondità e con effetti tanto spaventosi, quotidianamente e in condizioni di incertezza dolorosa ma incurabile; che le finalità dell'azione e gli standard operativi non sono mai durati tanto quanto sarebbe stato necessario per raggiungere lo scopo e completare l'azione; che permaneva una minaccia costante di «restare indietro», di «non essere all'altezza delle nuove domande» e (orrore degli orrori) di essere espulsi dal gioco. Quel che separa la sofferenza odierna della scelta dai disagi che hanno tormentato in tutti i tempi l'*homo eligens* -l'«uomo che sceglie»- è precisamente il sospetto tormentoso o la dolorosa scoperta che non vi sono regole chiare e obiettivi degni di fede, universalmente approvati, che possano liberare del tutto o in parte chi sceglie dalla responsabilità delle conseguenze avverse - malintese o impreviste - delle sue scelte. Non esistono punti di riferimento inconfondibili né direttive a tutta prova, e i punti e le direttive che appaiono degni di essere creduti oggi, domani con ogni probabilità saranno del tutto screditati in quanto fuorvianti o perversi.

Tutto ciò che popola il «mondo realmente esistente» sembra essere soltanto «fino a nuovo avviso». Nel 2000, Donald Rumsfeld è uno dei consiglieri d'amministrazione di una potente impresa ingegneristica europea, l'Abb, che vende progetti e componenti chiave per reattori nucleari al governo della Corea del Nord. Verso il Natale del 2002, Donald Rumsfeld, divenuto segretario alla Difesa degli Stati Uniti, proclama la Corea del Nord «un regime terrorista... sull'orlo del disfacimento», e pochi mesi più tardi, dopo la caduta di Baghdad, la invita a trarne «il giusto insegnamento» [22]. Imprese considerate solide come rocce vengono smascherate come frutto dell'immaginazione dei loro contabili. Tutto quello che oggi «ti fa bene» può essere riclassificato domani come veleno. Impegni apparentemente saldi e accordi firmati solennemente possono essere rimangiati dall'oggi al domani. E le promesse, o buona parte delle promesse, sembrano fatte soltanto per essere tradite e violate. Non sembra esservi nessuna isola stabile e sicura fra le onde.

Per citare ancora una volta Melucci, non possediamo più una casa: siamo ripetutamente invitati a costruircela e poi a ricostruircela, come i tre porcellini della fiaba, oppure dobbiamo portarla sul dorso come le chiocciole.

Per riassumere: il memorabile verdetto di Robert Louis Stevenson – «viaggiare animati dalla speranza è meglio che arrivare» – non è mai suonato più veritiero che nel nostro mondo moderno, liquefatto e fluido. Quando le destinazioni si spostano o perdono il loro fascino più rapidamente di quanto le gambe sappiano camminare, le auto correre o gli aerei volare, restare in movimento conta più della destinazione. Non fare un'abitudine di nulla di ciò che si fa al momento, non farsi imprigionare dal retaggio del proprio passato, indossare la propria identità del momento così come s'indossa una camicia, che può essere prontamente sostituita quando diventa inutile o fuori moda, rifiutare le lezioni del passato e abbandonare le competenze del passato senza inibizioni e senza rimpianti: tutti questi stanno diventando segni distintivi della politica dell'odierna vita liquido-moderna, attributi della razionalità liquido-moderna. La cultura liquido-moderna non si presenta più come una cultura dell'apprendimento e dell'accumulazione, al pari delle culture registrate nelle relazioni degli storici e degli etnografi. Appare piuttosto come una cultura del disimpegno, della discontinuità e della dimenticanza.

In questo tipo di cultura, e nelle strategie di vita e nelle politiche che essa valorizza e promuove, non c'è molto spazio per gli ideali. C'è ancora meno spazio per gli ideali che suggeriscono uno sforzo continuo, sostenuto, di lungo periodo, fatto di piccoli passi che si spera condurranno a risultati riconosciuti come lontani. E non c'è affatto spazio per un ideale di perfezione che trae ogni sua attrattiva dalla promessa di una fine dello scegliere, del cambiare, del migliorare. Per essere più esatti, un siffatto ideale può ancora aleggiare al disopra del mondo vitale di un uomo o di una donna liquido-moderni; ma soltanto come un sogno, un sogno che non ci si aspetta più che si avveri e, se poi veniamo al sodo, che raramente si desidera si avveri. Un sogno notturno che la luce del giorno disperde quasi completamente.

Ecco perché sono tempi duri per la bellezza, nella sua accezione ortodossa di ideale cui tendere e per cui morire.

In quella che George Steiner ha definito «cultura da casinò», ogni prodotto culturale è calcolato in vista del massimo impatto (cioè per disgregare, scacciare ed eliminare i prodotti culturali di ieri) e dell'obsolescenza istantanea (cioè per accorciare la distanza fra la novità e la pattumiera, evitare con cura di trattenersi più a lungo del dovuto e sgombrare il campo rapidamente, in modo che nulla ostacoli i prodotti culturali di domani). Gli artisti che un tempo identificavano il valore della loro opera con la durata eterna, e quindi si sforzavano di raggiungere una perfezione che ponesse fine a ogni cambiamento e cui fosse perciò garantita l'eternità, oggi eccellono in installazioni fatte per essere smantellate quando la mostra chiude i battenti; in happening che finiscono nell'istante in cui gli attori decidono di voltarsi dall'altra parte; nell'incartare ponti finché il traffico non riparte ed edifici incompiuti finché il lavoro di costruzione non riprende; in «sculture spaziali» che invitano la natura a esigere il suo tributo e a fornire un'altra prova – se mai occorresse un'altra prova – dell'assurda brevità di tutti gli atti umani e della transitorietà delle loro tracce. Non si pretende da nessuno, né si incoraggia nessuno a ricordare oggi quello che ieri era sulla bocca di tutti, anche se non si pretende né si permette a nessuno di tenersi alla larga da ciò che oggi è sulla bocca di tutti.

Per essere ammessi alla «cultura da casinò» dell'era liquido-moderna, occorre essere poco schifiliosi. Meglio essere onnivori, astenersi dal definire troppo rigidamente i propri gusti e dal restare attaccati a lungo a un gusto, essere pronti a provare e a godere di tutto ciò che è attualmente disponibile, essere tutt'altro che coerenti e stabili nelle proprie

preferenze. Rifiutare il nuovo è di cattivo gusto, e colui o colei che rifiuta rischia il rifiuto. Ma altrettanto scorretta e pericolosa è la fedeltà al vecchio. E l'invecchiamento del nuovo, che una volta era un processo lungo, adesso richiede sempre meno tempo. Il «nuovo» tende a diventare «vecchio» – a essere scavalcato e superato – istantaneamente.

In modo impercettibile il significato di «bellezza» subisce un cambiamento fatale. Nelle accezioni attuali del termine, i filosofi faticerebbero a riconoscere i concetti che hanno costruito tanto assiduamente e laboriosamente nel corso dei secoli. Più di ogni altra cosa sentirebbero la mancanza del nesso fra bellezza ed eternità, fra valore estetico e durata. Benché litigassero furiosamente, tutti i filosofi un tempo convenivano (in passato, badate bene!) che la bellezza si eleva al di sopra dei frivoli e fragili capricci privati, e che, anche se poteva esservi una «bellezza a prima vista», sarebbe stato il flusso del tempo a metterla all'unica prova degna di fede, la prova suprema e stringente. Anche i filosofi odierni sentirebbero la mancanza della «pretesa alla validità universale» che un tempo era considerata attributo indispensabile di ogni giudizio propriamente estetico. Sono questi due attributi che si sono persi per strada con l'avvento della «cultura da casinò» e sono platealmente assenti dalle accezioni popolari correnti del termine «bellezza».

Il mercato dei consumi, e il modello di comportamento che esso richiede e coltiva, sono adatti alla «cultura da casinò» liquido-moderna, che a sua volta è adatta alle pressioni e alle seduzioni del mercato. Le due cose vanno bene insieme; si alimentano a vicenda e si rafforzano l'una con l'altra.

Per non far perdere tempo ai loro clienti, e non pregiudicare o svuotare le loro future e ancora imprevedibili gioie, i mercati dei consumi offrono prodotti destinati al consumo immediato, preferibilmente a un uso *una tantum*, allo smaltimento e alla sostituzione rapida, così che gli spazi di vita non restino ingombri quando gli oggetti ammirati e bramati oggi saranno passati di moda. I clienti, confusi dal turbine della moda, dalla varietà sbalorditiva dell'offerta e dal ritmo vertiginoso del loro cambiamento, non possono più contare sul fatto di saper imparare e memorizzare, e quindi devono accettare (e lo fanno con riconoscenza) le rassicurazioni secondo cui il prodotto attualmente disponibile è «la cosa», «l'ultima moda», «quello che devono avere», «quello con cui (o con addosso il quale) devono farsi vedere».

Il valore estetico «obiettivo», sempiterno o universale del prodotto è l'ultima cosa di cui preoccuparsi. Ma non è neanche vero che la bellezza «sta negli occhi di chi la contempla», come dice il proverbio. Oggi la bellezza sta nella moda, quindi il bello è destinato a diventare brutto nell'istante in cui la moda cambia: e cambia di continuo. Se non fosse per la prodigiosa capacità del mercato di imporre un andamento regolare, seppure di breve durata, alle scelte apparentemente individuali – e quindi potenzialmente casuali e diffuse – dei clienti, questi ultimi si sentirebbero del tutto disorientati e persi. Il gusto non è più una guida sicura, apprendere e fare assegnamento su un sapere già acquisito è un tranello anziché un aiuto: il *comme il faut* di ieri può benissimo tramutarsi senza preavviso nel *comme il ne faut pas*.

«La bellezza regna», osserva Yves Michaud nel suo acuto rapporto sullo stato delle arti nel mondo liquido-moderno. «È diventato sotto ogni profilo un imperativo: siate belli, o almeno risparmiatemi la vostra bruttezza» [23]. Essere brutti significa essere condannati alla discarica dei rifiuti. Di contro, essere stati condannati alla pattumiera è l'unica prova di bruttezza che occorra.

Il «dominio della bellezza» era – non è vero? – quello che gli artisti moderni e i dotti filosofi dell'estetica che riflettevano sulle loro fatiche hanno sempre sognato. E allora, a che cosa assistiamo: al trionfo finale del bello? Alla realizzazione di almeno, uno dei molti ambiziosi «progetti moderni»?

Tutt'altro, direbbe Michaud. Anzi l'estetica ha trionfato ma sul suo stesso oggetto. L'estetica ha vinto rendendo superflue le opere d'arte («preziose e rare», «circonfuse di un'aura e di qualità magiche», «uniche raffinate e sublimi»). «Al giorno d'oggi "estetico" è coltivato, diffuso, consumato in un mondo svuotato delle opere d'arte». L'arte è evaporata in una sorta di «etere estetico» che, come l'etere dei pionieri della chimica moderna, permea indiscriminatamente tutte le cose e non si condensa in nessuna. «Belli» sono quei pullover con l'etichetta del disegnatore di moda oggi sugli altari; i corpi rimodellati nelle palestre e con la chirurgia plastica e con il trucco all'ultima moda; i prodotti confezionati sugli scaffali dei supermercati. «Persino i cadaveri sono belli, avvolti ordinatamente in sacchi di plastica e allineati davanti alle ambulanze». Tutto ha - o almeno può avere e dovrebbe cercare di avere - il suo quarto d'ora, forse anche i suoi quindici giorni, di bellezza sulla via della scarica.

Possiamo dire che quel che i cimiteri sono per gli esseri umani vivi, i musei sono per la vita delle arti: sono luoghi dove smaltire gli oggetti non più vitali e animati. Alcuni cadaveri umani vengono deposti in fosse e coperti con lapidi per essere poi visitati da coloro che si sentono orfani o resi orfani dalla loro scomparsa; altri sono spariti per sempre in fosse comuni senza contrassegni o sono stati disintegrati senza lasciare traccia in villaggi dati alle fiamme, nei forni o negli abissi del Rio de la Plata. Alcune opere d'arte sono collocate in musei dove la loro bellezza, un tempo acclamata, è stata disinfettata, sterilizzata e imbalsamata per essere conservata, unitamente ai siti degli scavi archeologici, per lo sguardo degli amanti della storia o dei passeggeri dei pullman gran turismo.

Cimiteri e musei hanno in comune il fatto di essere lontani dal turbinio del quotidiano, separati dall'attività della vita, collocati in spazi chiusi tutti per loro e con i loro orari di visita. Nei musei, come nei cimiteri, non si parla ad alta voce, non si mangia, non si beve, non si corre né si toccano gli oggetti della visita, e i bambini sono tenuti al guinzaglio.

La scena della vita quotidiana è diversa. È il luogo dell'estetica, non degli *objets d'art*. È il palcoscenico di esibizioni e happening effimeri, di installazioni messe insieme alla rinfusa a partire da materiali manifestamente e consapevolmente deperibili, o cucite insieme a partire da toppe di pensieri immateriali. Nulla di ciò che è collocato e visto su quel palcoscenico è pensato per durare o per essere conservato dopo che il momento è passato: fragilità e transitorietà sono le parole d'ordine. Quel che succede lì può convogliare soltanto il significato che la sua esigua portata può ammettere e contenere. In fondo, quel significato sarà cercato e raccolto grano a grano da persone addestrate all'arte dello zapping, e gli zappers entrano «dopo il montatore e prima che sullo schermo compaia la scritta "fine"» [24]. Michaud scrive del «nuovo regime di attenzione che privilegia la scansione rispetto al leggere e al decifrare i significati. L'immagine è fluida e mobile, è una componente di una catena di azioni più che uno spettacolo o un dato». Avendo tagliato tutti i ponti con la sequenza referenziale di cui faceva parte, «l'immagine è libera di essere attaccata a piacimento a qualsiasi corteggio o sequenza di fantasmi».

Il cambio di destinazione delle immagini, dalla messa a fuoco alla scarica dove finisce ciò che non riscuote più attenzione - irrilevanza e invisibilità - è casuale. La differenza fra «l'oggetto» e il suo indifferente contorno è stata pressoché obliterata, così come il tempo che separa il momento della messa a fuoco dal momento in cui è espulso dal raggio visivo. Oggetti e rifiuti si scambiano il posto con facilità. In una galleria d'arte di Copenaghen ho ammirato un'installazione fatta di una serie di schermi televisivi con una didascalia a caratteri di scatola: «La Terra promessa». Mi è sembrata un'opera piena di significato e capace di suscitare riflessioni, non da ultimo per via del secchio e dello spazzolone ritti in piedi nell'angolo alla fine della serie di immagini. Ma prima che avessi il tempo di

meditarne a fondo il significato, un'addetta alle pulizie è venuta a riprendersi i ferri del mestiere che aveva lasciato nell'angolo per la durata della pausa caffè.

Soltanto le statistiche possono offrire agli osservatori perplessi, spersi nella loro ricerca della bellezza, una salvezza dal caos evocato da un'estetica fluttuante, priva di oggetti fissi.

La salvezza sta nei numeri. Quelle persone che ostentano orgogliose i gadget ultimo grido non possono mica sbagliarsi tutte insieme... Magicamente, la quantità sterminata delle scelte possibili ne nobilita l'oggetto: la tal cosa deve essere bella, altrimenti non sarebbe stata scelta da tante persone. La bellezza sta nelle cifre elevate delle vendite, nei record d'incassi al botteghino, nei dischi di platino, negli indici d'ascolto televisivo alti fino al cielo (una volta Andy Warhol ha detto: immaginate un pacchetto di banconote appese a uno spago: 160 mila dollari... Che bella immagine!). Forse la bellezza è anche altrove, come alcuni filosofi insistono caparbiamente a sostenere: ma come si fa a saperlo? E chi approverebbe le vostre conclusioni, se le cercate in luoghi bizzarri *de quoi on ne parle plus* (di cui non si parla più)? Persino i pittori primitivi, la cui reputazione - verrebbe da credere - è a tutta prova grazie alla loro età venerabile e al numero di prove che hanno sostenuto brillantemente nel corso dei secoli, non possono ignorare le nuove regole del gioco della bellezza. Oggi è Vermeer, domani Matisse e dopodomani Picasso che «dovete vedere, e farvi vedere mentre li vedete», a seconda dell'ultima moda e dell'ultima mostra «tutti-quelli-che-contano-ne-parlano». Come in tutti gli altri casi, la bellezza non è una qualità delle loro tele, ma la qualità (valutata in termini quantitativi) dell'evento.

Nella nostra società liquido-moderna, la bellezza ha subito la stessa sorte toccata a tutti gli altri ideali che un tempo motivavano l'inquietudine e la ribellione degli esseri umani.

La ricerca dell'armonia suprema e della durata eterna è stata presentata come una preoccupazione semplicemente inopportuna. I valori sono valori nella misura in cui sono idonei a un consumo istantaneo, sul momento. I valori sono attributi di esperienze momentanee. Così anche la bellezza. E la vita è una successione di esperienze momentanee.

«L'utilità della bellezza non è evidente, che sia necessaria alla civiltà non risulta a prima vista, eppure la civiltà non potrebbe farne a meno», osservava Freud. «Si vede subito che la cosa inutile, che ci aspettiamo che la civiltà stimi, è la bellezza; esigiamo che l'uomo civile onori la bellezza ovunque la incontri nella natura, e che la traduca in oggetti per quanto ne è capace il lavoro delle sue mani». La bellezza, insieme alla pulizia e all'ordine, «occupa chiaramente un posto particolare fra le richieste della civiltà» [25].

Si noti che tutti e tre gli obiettivi citati da Freud fra le «richieste della civiltà» sono orizzonti immaginari del processo di civilizzazione. Forse sarebbe meglio, sarebbe meno fuorviante e controverso, parlare di abbellimento, purificazione e ordinamento. Adesso vediamo, con maggiore chiarezza di quanto potessero settant'anni fa le generazioni passate, che il «processo di civilizzazione» non è un periodo transitorio limitato nel tempo che conduce a uno stato compiuto, bensì la sostanza stessa della «civiltà». L'idea di una civiltà che abbia completato lo sforzo di civilizzarsi (abbia cioè portato a compimento l'opera di pulire, il lavoro incessante di ordinare e la ricerca della bellezza) è altrettanto incongrua dell'idea di un vento che non soffi o di un fiume che non scorra.

È dalla fame di bellezza che sono nate le civiltà (o meglio gli sforzi per «civilizzare», i «processi di civilizzazione»). Ma lungi dal placare quella fame, sembrano averla resa insaziabile.

«Alla vostra auto fate il tagliando ogni anno, quindi perché non fare altrettanto con il vostro rapporto di coppia?», chiede Hugh Wilson [26]. Proprio così. Quel che vale per l'auto, vale per il rapporto. Cioè, tutti e due hanno un senso soltanto se soddisfano le vostre esigenze e se voi siete soddisfatti del modo in cui le soddisfano. Sarebbe sciocco

immaginare che continuino per sempre ad assolvere a dovere il loro compito e che la vostra soddisfazione sarà eterna.

In fin dei conti, le auto invecchiano, perdono un po' del loro lustro e del loro scintillio, smettono di funzionare. Non basta più mettere la chiavetta nel quadro per farle andare: hanno bisogno di sempre maggiori attenzioni per essere in grado di affrontare la strada. L'attenzione che richiedono comincia a consumare tempo ed energie. A quanto pare, qui opera una legge dei ricavi decrescenti. Dapprima, la minima mossa da parte vostra produce un gran numero di sensazioni gratificanti nuove e inesplorate; ma per ricavare ogni sensazione piacevole occorre investire sempre più pensiero, impegno e lavoro. Ma vale davvero la pena di darvi tanto da fare?

In giro ci sono tante auto più nuove e migliori, più belle, più attraenti, più facili da guidare, che rispondono meglio. È ora di pensare a fare un cambio. È ora di consegnare la vecchia auto ai rifiuti. Tanto non è mai stata concepita né ideata per durare in eterno. O no?

Siamo consumatori in una società dei consumi. La società dei consumi è una società di mercato, siamo tutti nel e sul mercato, al tempo stesso, o in modo intercambiabile, clienti e merci. Non c'è da stupirsi se l'uso/consumo di rapporti si adegua, e rapidamente, al modello dell'uso/consumo di automobili, ripetendo il ciclo che comincia con l'acquisto e termina con lo smaltimento dei rifiuti. In Gran Bretagna, «vivere insieme» dura in media fino a due anni. Il 40 per cento dei matrimoni si conclude con un divorzio. Negli Stati Uniti siamo al 50 per cento e il rapporto sta aumentando. Molto opportunamente, Hugh Wilson suggerisce che un tagliando ogni anno oppure ogni sei mesi sembra ragionevole a molti, viste le circostanze. Perché «prendere un rapporto a rate semestrali... rientra in una tendenza a pensare sul breve periodo fra coppie apparentemente impegnate». Negli Stati Uniti riscuote un consenso pubblico sempre più rumoroso e diffuso il progetto di istituzionalizzare un contratto di matrimonio rinnovabile ogni due anni (e in ogni caso ogni dieci). Wilson cita la dottoressa Elayne Savage, autrice di un libro dal titolo quanto mai eloquente - *Breathing Room: Creating Space to Be a Couple* (Tirare il fiato: creare uno spazio per essere una coppia) - secondo cui «un rapporto rinnovabile potrebbe essere la risposta per quanti sono sempre meno inclini a prendere un impegno assoluto». Si tratta di una soluzione approvata dall'autrice, la quale suggerisce un tipo di accordo che automaticamente va rinegoziato ogni anno, un po' come i *rolling contracts* la cui popolarità sta attualmente aumentando sul mercato del lavoro.

Secondo un numero crescente di osservatori - e il pronostico è ragionevole - nella nostra società profondamente individualizzata gli amici e le amicizie sono destinati a svolgere un ruolo vitale. Oggi che le tradizionali strutture di sostegno della coesione sociale si stanno disgregando rapidamente, i rapporti intessuti di amicizia potrebbero diventare i nostri giubbotti o le nostre scialuppe di salvataggio. Ray Pahl sottolinea che in un'epoca come la nostra, in cui ogni amicizia è una scelta, «il rapporto sociale archetipico elettivo» è la nostra scelta naturale, e definisce i rapporti di amicizia «il convoglio sociale» della vita tardo-moderna [27]. Ma, a quanto pare, la realtà è un po' meno semplice. In questa vita «tardo-moderna» o liquido-moderna, i rapporti personali sono una cosa ambigua e tendono a essere i punti focali di un'ambivalenza acutissima e tormentosa: il prezzo della compagnia che tutti desideriamo ardentemente è invariabilmente una rinuncia - almeno parziale - all'indipendenza, per quanto uno possa ambire alla prima senza la seconda...

L'ambivalenza continua dà luogo alla dissonanza cognitiva, uno stato mentale notoriamente avvilente, invalidante e difficile da sopportare. A sua volta, essa richiede il consueto repertorio di stratagemmi attenuanti, fra cui quello al quale si fa ricorso più

comunemente è sminuire, minimizzare e svalorizzare uno dei due valori inconciliabili. Soggetti a pressioni contraddittorie, molti rapporti, che in ogni caso sono fatti soltanto per esistere «fino a nuovo ordine», si spezzerebbero.

La rottura è un'aspettativa ragionevole, qualcosa cui pensare in anticipo per essere preparati ad affrontarla. Perciò, qualsiasi partner assennato vorrebbe (per dirla con Wilson) «inserire nel rapporto fin dall'inizio una clausola di "recesso" facile»: «vogliamo che lo scioglimento del rapporto sia il più indolore possibile».

Quando si calcola l'elevata probabilità che si producano rifiuti nel processo di annodare legami relazionali, il consiglio della lungimiranza e della prudenza è occuparsi con debito anticipo dell'impianto di smaltimento dei rifiuti. In fondo nessun urbanista sano di mente si arrischierebbe a cominciare a costruire un edificio senza prima aver ottenuto un permesso di demolizione; un generale sarebbe restio a mandare le sue truppe in battaglia prima che sia stato elaborato uno scenario credibile per il loro disimpegno; dovunque ci si volga, i datori di lavoro si lamentano che a rendere praticamente impossibile l'aumento dell'occupazione è il fatto che i diritti acquisiti dai loro dipendenti sono dati per scontati, mentre gli imprenditori non sono altrettanto liberi di licenziare.

Anushka Asthana ha descritto «la nuova moda dello speed-dating» (una sorta di «nastro trasportatore per cuori solitari») che ultimamente si è impadronita dell'America e, poco dopo, di Londra. «Undici tavoli sono accostati a formare una fila; le ragazze siedono a quello loro destinato e i ragazzi, a turno, si mettono di fronte a loro. Dopo tre minuti suona un campanello gigante, ed è ora di passare avanti, anche se sei nel bel mezzo di una frase» [28]. Chi desidera un nuovo incontro, fa una crocetta nell'apposita casella. Se la persona seduta dal lato opposto del tavolo lo desidera anche lei e anche lei fa una crocetta, il nuovo incontro avrà luogo. In caso contrario, la storia è bell'e finita. Adele Testani, presidentessa di una ditta che offre questa versione del corteggiamento consumer-friendly, una versione semplificata in cui «si saltano i preliminari inutili» e il partner viene «restituito al punto vendita se non si è soddisfatti», fa notare che lo speed-dating «ormai è socialmente accettabile». Tre minuti sono sufficienti, perché «ti fai un'idea di com'è fatta una certa persona e, se non ti va bene, puoi eliminarla». Ma la cosa più importante è che il sistema garantisce la sicurezza: garantisce cioè che, se uno non lo desidera, i tre minuti non si trasformino in tre giorni o tre mesi (né, non voglia il Cielo, tre anni): infatti non è consentito scambiarsi i numeri di telefono. Dopo il caffè istantaneo, e il tè freddo istantaneo, oggi c'è l'incontro romantico istantaneo.

Orbene, qual è l'attrattiva che, nel giro di pochissimo tempo, ha fatto dello speed-dating un successo commerciale così sbalorditivo? La risposta giusta potrebbe essere la possibilità di «saltare i preliminari»: ma è improbabile che sia l'unica.

Molto più importante appare il «campanello gigante» che squilla ogni tre minuti e ai due partner non lascia altra scelta che separarsi. Indubbiamente, negoziare l'inizio di un rapporto di coppia è un processo complicato che richiede coraggio e competenze che a molti mancano: uno dei conversatori della Asthana riferiva entusiasta che, in un'unica sessione, anziché un appuntamento al mese, come di norma, «aveva già segnato quattro appuntamenti sull'agenda delle settimane seguenti». Ma negoziare la propria uscita dal rapporto tende a diventare una prova francamente traumatica, che sottopone a un sovraccarico estremo il morale dei partner; e il trauma è tanto più grave quanto più lungo è il rapporto. Simon Procter, ideatore di un'altra società di speed-dating, vede le cose con grande chiarezza e mette il dito nella piaga senza incertezze: «Se il partner non ti va a genio, puoi sfilarti in un batter d'occhio». Il problema dello smaltimento dei rifiuti è risolto prima ancora di cominciare.

Si potrebbe obiettare che l'altra faccia della medaglia - accettare un appuntamento

dopo uno scambio di occhiate e di spezzoni sonori durato appena tre minuti – è una faccenda rischiosa. Lo sarebbe se i rapporti che stanno per nascere fossero pensati per durare a tempo indefinito. Ma, come diceva il titolo del servizio, hai soltanto tre minuti «per fare conoscenza con il grande amore della tua vita»: e che razza di conoscenza puoi fare prima che suoni il campanello gigante?

Per fortuna, il genere di rapporto che la maggior parte dei clienti dello speed-dating decide di intavolare è un contratto rinegoziato di «restituzione al punto vendita», non dissimile dal tagliando dell'auto. Il rischio che comporta è molto meno preoccupante: è come scommettere pro e contro. Se gli impianti di smaltimento dei rifiuti funzionano a dovere e sono disponibili all'istante, puoi anche permettertelo.

Lo speed-dating non è che uno del sempre maggior numero di stratagemmi disponibili sul mercato user friendly dei «rapporti umani» (più precisamente, dei loro succedanei prodotti in massa e di qualità inferiore, ma meno costosi). Ad esempio, gli annunci personali online, calcolati per eliminare anche quei tre minuti di esposizione alle conseguenze di lungo periodo di una scelta imprudente e impulsiva. Per dirla con Emma Taylor e Lorelei Sharkey, «se la tua vita sentimentale è un conto in banca, l'annuncio personale è il bancomat, che ti dà un accesso facile e istantaneo a tutto quello che vuoi (rapporti sessuali occasionali, vero amore, un partner-ponte) ogni volta che lo vuoi» [29]. Avrebbero potuto aggiungere che, quando usi il bancomat, digiti la somma esatta che sei disposto a spendere, cioè a rischiare di sprecare. Quindi lo spreco, benché non del tutto evitabile, sarà meno doloroso perché calcolato anticipatamente. I partner non si lagneranno dei costi e dei fastidiosi sacrifici: incontrandosi attraverso gli annunci personali, tutti e due sapranno di essere «entrambi soli e in cerca di qualcuno». E così, dicono Taylor e Sharkey, «decidono di incontrarsi e... bang!»

Barbara Ellen medita sui benefici e sulle perdite dei nuovi «rapporti a distanza» [30]. Questi, osserva, costituiscono un'opportunità di «schivare i problemi affettivi». Possiamo dire che, se la distanza è tenuta debitamente, le emozioni che inevitabilmente scaturiscono da un rapporto, anche se sono desiderabili e gradite, minacciano anche di radicarsi e di durare più di quanto sia conveniente, e quindi vengono scaricate, prima ancora che le radici spuntino, in brevi e acute sfuriate periodiche, impedendo il momento frustrante dello smaltimento in grande stile dei rifiuti. Da evento spartiacque tragico, traumatico e sconvolgente, pieno di acrimonia, lo smaltimento dei rifiuti si trasforma in una lunga serie di atti piccoli e relativamente indolori. Viene ritualizzato: i viaggi regolari alla discarica sono facili e poco spettacolari, quasi di routine, proprio perché vengono esercitati in modo sistematico. Pertanto questa tecnica di evitamento, in un «rapporto a distanza», presenta un evidente vantaggio rispetto alla prossimità continuativa (che potremmo chiamare «presenteismo»): i partner possono «schivare gli aspetti noiosi (le liti, l'ascolto reciproco) e fare tutte le cose divertenti (il sesso, le chiacchiere).

Tuttavia, anche dei rapporti intavolati in modo istantaneo, consumati velocemente e scartati a piacimento possono avere effetti collaterali non meno penosi dell'effetto-timidezza che i locali di speed-dating promettono di annullare. Lo spettro della discarica non è mai troppo lontano. In fin dei conti, i servizi veloci e quelli di smaltimento dei rifiuti sono disponibili per entrambe le parti. Ci si può ritrovare nella condizione descritta da Oliver Tames: avvelenati da «una costante sensazione di mancanza di altri nella propria vita, accompagnata da sentimenti di vuoti e di solitudine simili al lutto». Si può «avere il timore costante di essere scaricati da amanti e amici». La condizione qui diagnosticata appare come una conseguenza naturale, logica e razionale di una vita punteggiata da rapporti di coppia creati e rotti nel giro di qualche istante. James però ne attribuisce la causa alla «depressione da dipendenza», un disturbo organico o psichico, che può essere

curato, e precisa che «non di rado il problema ha la sua origine nell'infanzia». La «scarsa reattività» determinata dal «comportamento poco empatico della persona che ci ha accuditi» durante l'infanzia «viene incorporata dal cervello sotto forma di un insieme di modelli elettrici e livelli chimici» [31].

Una spiegazione scientifica come questa può alleviare il senso di colpa di chi soffre di questa condizione, ridimensionandone il livello di autocensura e auto-deprecazione. L'altro suo effetto, però, è quello di scagionare proprio il modo di vivere che ha fatto del disturbo detto «depressione da dipendenza» un'afflizione tanto comune e diffusa.

Guardare apertamente in faccia quel modo di vivere – per non dire metterlo in discussione e unire le forze risolutamente per modificarlo – sarebbe senz'altro un compito troppo ambizioso, che non troverebbe molti candidati entusiasti nella nostra cultura della velocità, della soddisfazione istantanea e dell'istantaneo smaltimento dei rifiuti. Noi siamo formati a ricercare e ad attendersi soluzioni più semplici e rimedi più rapidi. Come in quella ricetta magica offerta dall'autore della rubrica settimanale «Benessere» che si cela dietro lo pseudonimo di «Medico a piedi scalzi»: «Bastano sei minuti di pratica» per «fare di voi l'angelo maschio o femmina più magnetico di tutto l'isolato» [32]. Sei minuti di che? Di un modo speciale di stare in piedi che il Medico a piedi scalzi descrive nei minimi particolari, di «respirare in modo libero e fluido», immaginando di «risucchiare la forza vitale, attraverso le piante dei piedi, dal suolo fin dentro al basso ventre»...

«Quattro appuntamenti uno dietro l'altro nelle prossime settimane», sei minuti di esercizio «risucchiando la forza vitale nel basso ventre». Ditemi che cosa sognate, e io vi dirò di che cosa avete più bisogno e quali sono le vostre paure. Quello che tutti, a quanto pare, temiamo – che soffriamo o meno di «depressione da dipendenza», che ci troviamo alla luce del giorno o che siamo tormentati da allucinazioni notturne – è l'abbandono, l'esclusione, l'essere respinti, sconfessati, scaricati, mollati, spogliati di ciò che siamo. Che ci venga rifiutato ciò che desideriamo essere. Temiamo di essere soli, impotenti e infelici. Privi di compagnia, di un cuore innamorato, di mani che ci aiutano. Abbiamo paura di essere scaricati: che venga il nostro turno di finire nella discarica. Quel che ci manca più di tutto è la certezza che tutto ciò non succederà... non a noi. Sentiamo che ci manca l'essenziale dalla minaccia universale e ubiqua dell'essenziale. Sogniamo l'immunità dai miasmi tossici dei cumuli di rifiuti.

Gli orrori dell'esclusione emanano da due fonti, ma di rado ne comprendiamo con chiarezza la natura, figuriamoci poi se ci sforziamo di distinguerle.

Da una parte vi sono i movimenti e gli spostamenti e le derive apparentemente casuali e del tutto imprevedibili di quelle che, per mancanza di un termine più preciso, chiamiamo «forze della globalizzazione». Queste modificano senza preavviso, e fino a renderli irriconoscibili, i paesaggi, urbani e non dove un tempo gettavamo le ancore della nostra sicurezza duratura e affidabile. Rimescolano le persone e sconvolgono le loro identità sociali. Rischiano di trasformarci, da un giorno all'altro, in profughi o «migranti per motivi economici». Rischiano di ritirarci la carta d'identità o di annullarcela. E ci rammentano giorno dopo giorno che possono farlo impunemente: quando scaricano sulla soglia delle nostre case le persone che sono già state respinte, costrette a fuggire per mettersi in salvo o a lasciare le proprie case per procacciarsi i mezzi per restare in vita, derubate delle loro identità e della loro autostima. Odiamo quelle persone perché sentiamo che quello che stanno vivendo sotto i nostri occhi potrebbe benissimo essere, di lì a poco, la prova generale della nostra stessa sorte. Cerchiamo in ogni modo di allontanarle dalla nostra vista: le rastrelliamo, le rinchiudiamo in campi, le deportiamo. Vogliamo esorcizzare quello spettro. Per allontanare da noi tanto orrore, possiamo giungere a questo punto. Possiamo bruciare le «forze della globalizzazione» soltanto in

effigie; non abbiamo altri mezzi, sembra, per sfogare l'ansia accumulata se non accendere roghi. Ma non tutta l'ansia se ne andrà in fumo: ce n'è troppa e le scorte sono costantemente rimpinguate. Il residuo incombusto cola e passa a un altro livello - quello della politica di vita - dove si mescola con analoghe, maleodoranti paure di legami interpersonali moribondi e di solidarietà di gruppo in disgregazione. Secondo la ben nota abitudine della nottola di Minerva di cui parla Hegel, non v'è nulla di cui parliamo con la solennità e il godimento con cui ci riempiamo la bocca di «reti» di «collegamento» o di «rapporti», solo perché «le cose vere» - le reti a maglie strette, i collegamenti saldi e sicuri, i rapporti a tutto campo - sono andate praticamente distrutte. Come osservava recentemente Richard Sennett, nella Silicon Valley - vivaio delle tecnologie ultimo grido e avamposto della versione attuale del brave new world - la durata media di qualsiasi impiego è di circa otto mesi [33]. E pensare che questo modo di vivere è considerato una sorta di beatitudine, invidiato ed emulato avidamente in tutto il pianeta.

In queste condizioni, pensare a lungo termine è chiaramente fuori questione. E quando non c'è pensiero a lungo termine, quando non ci si può aspettare di rivedersi, è difficile provare un senso di destino condiviso, un sentimento di fratellanza, un'esigenza di far fronte comune, marciare fianco a fianco o procedere tutti allo stesso passo. La solidarietà ha poche probabilità di germogliare e di mettere radici. I rapporti sono degni di nota soprattutto per la loro fragilità e superficialità. Per citare ancora una volta Richard Sennett, «la presenza puramente temporanea in una compagnia induce le persone a mantenere le distanze», a essere diffidenti verso i contatti più stretti e a evitare gli impegni duraturi. Molti di noi, forse la maggioranza, non possono sapere con certezza quanto a lungo resteranno dove si trovano adesso e quanto a lungo si fermeranno le persone con cui dividiamo questo luogo e interagiamo. Se i legami attuali possono essere lacerati in qualsiasi momento, sembra sciocco investire tempo e risorse per accrescerne la forza e dedicare un sovrappiù di sforzo a proteggerli dall'usura.

Parliamo compulsivamente di reti e cerchiamo ossessivamente di creare reti (o almeno i loro fantasmi) per mezzo dello speed-dating, degli annunci personali e del magico incantesimo dei «messaggini», perché avvertiamo penosamente la mancanza delle reti di sicurezza un tempo costituite semplicemente, con o senza sforzo da parte nostra, dalle vere reti fatte di simili, di amici e fratelli di destino. Oggi gli elenchi dei telefoni cellulari prendono il posto della comunità mancante: si spera che rimpiazzino l'intimità mancante, ci si aspetta che portino un carico di aspettative che non hanno la forza di sollevare, meno ancora di sostenere. Come osserva Charles Handy, «saranno pure divertenti, queste comunità virtuali, ma creano soltanto un'illusione di intimità e una simulazione di comunità». Sono un ben misero sostituto del «mettere le gambe sotto il tavolo, guardare la gente in faccia e avere una conversazione vera?» [34]. Nel suo studio straordinariamente acuto sulle conseguenze culturali dell'era dell'insicurezza, Andy Hargreaves parla di «stringhe episodiche di minuscole interazioni» che sempre più spesso prendono il posto delle «conversazioni e relazioni familiari protratte» [35].

Hargreaves cita un giudizio di Clifford Stoll, secondo cui, esposti come siamo ai «contatti agevolati» dalle tecnologie elettroniche, perdiamo la capacità di stabilire interazioni spontanee con persone vere [36].

Ed effettivamente i contatti faccia a faccia ci intimidiscono sempre più. Tendiamo ad allungare la mano verso il cellulare e a metterci a premere tasti furiosamente, componendo messaggi di testo, per evitare di «farci ostaggio della sorte» e per sfuggire alle interazioni complesse, disordinate, imprevedibili - difficili da interrompere e da cui è difficile uscire - con le «persone vere» fisicamente presenti attorno a noi.

Quanto più vaste (benché di minore spessore) sono le nostre comunità-fantasma, fatte

di incontri di tre minuti e di messaggi sms, tanto più arduo appare il compito di cucire insieme quelle vere e tenerle unite.

Come sempre, i mercati dei consumi sono fin troppo desiderosi di aiutarci a uscire da questa condizione. Accogliendo un suggerimento di Stjepan Mestrovic [37] Hargreaves suggerisce che «le emozioni sono estratte da questo mondo affamato di tempo e fatto di rapporti che si restringono, e reinvestite in beni di consumo. La pubblicità associa le automobili con la passione e il desiderio e i telefoni cellulari con l'ispirazione e la concupiscenza». Ma la fame che i mercanti promettono di saziare, per quanto si diano da fare, non passa mai.

Gli esseri umani saranno anche stati riciclati in beni di consumo, ma i beni di consumo non si possono trasformare in esseri umani. O almeno, non in esseri umani del genere che suscita la nostra disperata ricerca di radici, di affinità, di amicizia e di amore.

Bisogna riconoscere che i surrogati consumabili presentano un vantaggio rispetto all'«articolo originale». Promettono di liberarci da compiti gravosi come le trattative senza fine e i compromessi scomodi; giurano di risparmiarci l'irritante bisogno di sacrificio di sé, di concessioni, di compromessi che qualsiasi legame intimo e amoroso prima o poi richiederebbe. Sono accompagnati dall'offerta di recuperare le perdite, nel caso che troviate troppo duro sopportare tutti quegli sforzi. I loro venditori assicurano anche l'agevole e frequente sostituzione delle merci, qualora cessassero di tornarvi utili o quando comparissero altre merci nuove, più avanzate e ancora più seducenti. In breve, i beni di consumo incarnano una non-finalità, una revocabilità suprema delle scelte, una suprema fungibilità degli oggetti scelti. Ma, cosa ancor più importante, danno l'impressione di mettere la leva del comando nelle nostre mani. Siamo noi consumatori a tracciare la linea divisoria fra utile e scarto. Visto che come partner abbiamo dei beni di consumo, possiamo smettere di preoccuparci di finire nella pattumiera.

Inconsapevolmente, i beni di consumo commerciabili incarnano il supremo paradosso della cultura dei rifiuti: atto primo: luogo è lo spettro agghiacciante della smaltibilità – dell'esubero, dell'abbandono, del rifiuto, dell'esclusione, dello scarto – che ci spinge a cercare sicurezza in un abbraccio umano; atto secondo: è da quella spedizione che siamo dirottati sui centri commerciali; atto terzo: è la stessa smaltibilità, magicamente riciclata da malattia terminale in terapia, che noi troviamo in quei luoghi e siamo indotti a portarci a casa e a conservare nelle cassette del pronto soccorso.

Confortati dal nostro nuovo sapere, ci sediamo – assorti, incantati, stregati e trasportati – in attesa della prossima rata del Grande Fratello, L'anello debole, Survivor, o comunque si chiami l'ultima versione della reality TV. Ci raccontano sempre la stessa storia: che nessuno, tranne qualche isolato vincitore, è davvero indispensabile; che un essere umano è di qualche utilità per altri esseri umani soltanto a condizione di poter essere sfruttato a loro vantaggio; che la pattumiera, destinazione ultima degli esclusi, è la prospettiva naturale per coloro che non si adeguano più o non desiderano più essere sfruttati in questo modo. Che la sopravvivenza è la parola d'ordine della comunità umana, e che la posta suprema della sopravvivenza è vivere più a lungo degli altri. Siamo affascinati da quel che vediamo, proprio come Dalí o de Chirico speravano che restassimo affascinati dalle loro tele, su cui si sforzavano di rendere visibile il contenuto più riposto e nascosto delle nostre fantasie e paure inconscie.

Il Grande Fratello maggiore – quello partorito dalla penna di George Orwell – vigilava sulle fabbriche fordiste, sulle caserme militari e su innumerevoli altri panopticon piccoli e grandi alla Bentham o alla Foucault: suo unico desiderio era tener dentro i nostri antenati e ricondurre le pecorelle smarrite in seno al gregge. Il Grande Fratello dei reality show televisivi si preoccupa soltanto di tener fuori gli uomini (e le donne) in soprannumero: i

non adattati o meno adattati i meno abili o meno zelanti, i meno dotati e più poveri di risorse.

E una volta che sono fuori, lo sono per sempre.

Il vecchio Grande Fratello mirava all'inclusione: integrare le persone, metterle in riga e tenercele. Il nuovo Grande Fratello mira all'esclusione: individuare le persone che «non si adattano» al posto loro assegnato, scacciarle di lì e deportarle «dov'è il posto loro», o, meglio ancora non permettergli mai di avvicinarsi. Il nuovo Grande Fratello fornisce ai funzionari dell'ufficio immigrazione gli elenchi di persone che non vanno fatte entrare, ai banchieri l'elenco delle persone che non devono ammettere nel novero dei clienti solventi. È lui che istruisce le guardie su chi devono fermare ai cancelli e chi non devono lasciare entrare nella comunità recintata. È lui che induce i guardiani di quartiere a spiare e a cacciare fuori i sospetti che si aggirano furtivi, gli stranieri, i fuori posto. È lui che fornisce ai proprietari di immobili i sistemi di telecamere a circuito chiuso per tenere fuori gli indesiderabili. È il santo patrono di tutti i buttafuori, che siano alle dipendenze di un night club o di un ministero degli Interni.

Naturalmente, la notizia del decesso del Grande Fratello vecchia maniera è, per ripetere la nota espressione di Mark Twain, una grossolana esagerazione. Entrambi i Grandi Fratelli, il vecchio e il nuovo, siedono fianco a fianco nelle cabine del controllo passaporti degli aeroporti, tranne il fatto che quello nuovo controlla scrupolosamente i documenti di viaggio all'arrivo, mentre quello vecchio li sfoglia un po' di sfuggita alla partenza.

Il vecchio Grande Fratello è vivo ed è meglio attrezzato che mai: ma adesso lo si trova soprattutto nelle zone off-limits, marginali, dello spazio sociale, come i ghetti urbani, i campi profughi o le carceri. Qui il vecchio compito resta quello di tener dentro le persone e metterle in riga ogni volta che escono dai ranghi. Come cent'anni fa, quel Grande Fratello è il santo patrono dei secondini d'ogni risma. Si tratta, direte voi, di un compito importante, comunemente ritenuto – poiché sta sotto i riflettori ed è ampiamente pubblicizzato – più importante di quanto sia. Ma ormai è diventato una funzione secondaria, derivata, supplementare a quella svolta dal Grande Fratello nuova maniera: il suo vero compito è rendere un po' più facile il compito del nuovo Grande Fratello. Tra di loro i Fratelli pattugliano la linea di confine fra il «dentro» e il «fuori». Le loro rispettive sfere d'azione si integrano bene, a seconda della sensibilità, porosità e vulnerabilità delle frontiere.

Insieme abbracciano l'intero universo sociale. Si può passare soltanto dalla sfera di sovranità di un Grande Fratello al regno dell'altro. E una delle funzioni del Grande Fratello vecchia maniera è farci considerare le irritanti, insopportabili attenzioni del suo fratello minore come una salvezza, anzi una vera e propria operazione di salvataggio della vita, una garanzia di esistenza sicura e beata. La crudeltà disumana del primo puntella la diabolica duplicità del secondo. Cioè, finché l'unica scelta offerta dal mondo che intessiamo ogni giorno a partire dalle nostre occupazioni, e in cui la nostra vita è intessuta, è la scelta fra restare in riga ed essere rifiutati; fra la guardiania del primo o del secondo dei due Grandi

Fratelli che insieme dirigono il gioco dell'inclusione coatta e dell'esclusione obbligatoria.

Per tutto il secolo scorso, i nostri antenati hanno opposto resistenza ai poteri spaventosi del Grande Fratello, hanno lottato per abbattere i muri, i recinti di filo spinato e le torrette di guardia, hanno sognato di percorrere i sentieri scelti da loro, quando lo sceglievano loro. A quanto pare, hanno realizzato gran parte del loro sogno, cosicché adesso tanti dei loro discendenti riescono a tenere il Grande Fratello che montava loro la

guardia a distanza di sicurezza dalle strade che percorrono... ma soltanto per cadere sotto lo sguardo occhiuto del Grande Fratello Fase 2. Sulla soglia di un nuovo secolo, il grande interrogativo cui noi, loro discendenti, dovremo trovare risposta è se l'unica scelta rimasta agli esseri umani sia quella fra il Grande Fratello Fase 1 e Fase 2: se il gioco dell'inclusione/esclusione sia l'unico modo in cui si può condurre la vita umana in comune, l'unica forma concepibile che il nostro mondo condiviso può assumere. L'unica forma che a esso si possa dare.

Note

Introduzione

[01]. Italo Calvino, *Le città invisibili*, Torino 1993, pp. 67-68, 113-15.

[02]. Ivan Klima, *Ldska a Smeti*, (1986), qui citato nella traduzione di Ewald Osers, *Love and Garbage*, London 2002, pp. 15-16.

1. In principio fu il progetto. Ovvero i rifiuti della costruzione di ordine.

[01]. Cfr. John Carvel, *Depression on the Rise Among Young*, in «The Guardian», 27 novembre 2002.

[02]. Siegfried Kracauer, *The Group as Bearer of Ideas*, in Id., *Das Ornament der Masse* (1963), citato qui nella traduzione di Thomas Y. Levin, *The Mass Ornament: Weimar Essays*, Harvard University Press, Cambridge 1995, p. 143 (trad. it. *La massa come ornamento*, Prismi, Napoli 1982).

[03]. *Travel and Dance*, in Kracauer, *The Mass Ornament* cit., pp. 68-69.

[04]. Daniele Linhart, Barbara Rist ed Estelle Durand, *Verte d'emploi, perte de soi*, Erès, Ramonville 2002.

[05]. Daniele Linhart, *Travail émietté, citoyens déboussolés*, in «Manière de Voir», 66, novembre-dicembre 2002, pp. 10-13.

[06]. Samuel Butler, *Erewhon* (1872), Amherst, New York 1998, p. 94 (trad. it., *Erewhon e Ritorno in Erewhon*, Adelphi, Milano 1965).

[07]. Jorge Luis Borges, *Funes, o della memoria*, in Id., *Finzioni*, Einaudi, Torino 1967, pp. 97-105.

[08]. Milan Kundera, *L'ignoranza*, Adelphi, Milano 2001, pp. 118-19.

[09]. Jorge Luis Borges, *Del rigore nella scienza*, in *L'artefice*, Rizzoli, Milano 1963, pp. 194-95.

[10]. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin, Harmondsworth 1970, p. 12 (trad. it., *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1976).

[11]. Ivi, p. 49.

[12]. Kracauer, *The Mass Ornament* cit., p. 161.

[13]. Douglas, *Purity and Danger* cit., pp. 12, 48.

[14]. Lewis Mumford, *The City in History: Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, Harcourt, Brace &

World, New York 1961, pp. 450-51 (trad. it., *La città nella storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963).

[15]. Cfr. Edmund R. Leach, *Magical Hair*, in John Middleton (a cura di), *Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism*, Natural History Press, New York 1967, pp. 77-108.

[16]. Tzvetan Todorov, *Devoirs et délices. Une vie de passeur (interviste con Catherine Portevin)*, Seuil, Paris 2002, p. 3 04.

[17]. Tim Jordan, *Technopower and its Cyberfutures*, in John Armitage e Joanne Roberts (a cura di), *Living with Cyberspace: Technology and Society in the Twenty-First Century*, Continuum, London-New York 2002, p. 125.

[18]. Geoffrey Bennington, *Interrupting Derrida*, Routledge, London-New York 2000, p. 164.

[19]. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 32, 22.

[20]. Ivi, p. 91.

[21]. Ivi, p. 92.

[22]. Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p.57.

2. Loro sono troppi? Ovvero i rifiuti del progresso economico

[01]. Rapporto del Trade Union Council (1883), p. 39.

[02]. J.B. Jeffreys, *Labour's Formative Years*, Lawrence and Wishart, London 1948.

[03]. Cfr. Jacques Donzelot, Catherine Mével e Anne Wyvekens, *De la fabrique sociale aux violences urbaines*, in «Esprit», dicembre 2002, pp. 13-34.

[04]. Cfr. David Maybury-Lewis, *Genocide against Indigenous Peoples*, in Alexander Laban Hinton (a cura di), *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2002, pp. 43-53.

[05]. Citato in Herman Merivale, *Lectures on Colonization and Colonies*, Green, London 1861, p. 541.

[06]. Theodore Roosevelt, *The Winning of the West: From the Alleghenies to the Mississippi, 1769-1776*, G.P. Putnam, New York 1889, p. 90.

[07]. Secondo Alfredo M. Serres Gùiraldes, *La Estrategia del General Roca*, Pleamar, Buenos Aires 1979, pp. 377-78, citato in Merivale, *Lectures* cit.

[08]. Cfr. Chris McGreal, *Bedouins Feel the Squeeze as Israel Resettles the Negev Desert*, in «The Guardian», 27 febbraio 2003, p. 19.

[09]. Stefan Czarnowski, *Ludzie zbedni tv sluzbie przemocy [Persone in esubero al servizio della violenza]* (1935), in «Dziela», vol. 2, Warszawa 1956, pp.186-93.

[10]. Hauke Brunkhorst, *Global Society as the Crisis of Democracy*, in Mikael Carleheden e Michael Hviid Jacobsen (a cura di) *The Transformation of Modernity: Aspects of the Past, Present and Future of an Era*, Ashgate, Aldershot 2001, p. 233.

[11]. Richard Rorty, *Failed Prophecies, Glorious Hopes*, in Id., *Philosophy and Social Hope*, Penguin, New York 1999, p. 203.

[12]. Cfr. Michail Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Einaudi, Torino 1979. Cfr. anche la calzante sintesi di Ken Hirschkop in *Fear and Democracy: An Essay on Bakhtin's Theory of Carnival*, in «Associations», 1, 1997, pp. 209-34.

[13]. Franz Kafka, *La tana*, in Id., *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 1979, pp. 460 sgg.

- [14]. Siegfried Kracauer, *Franz Kafka: On his Posthumous Works*, in Id., *Das Ornament der Masse*, 1963, qui citato nella traduzione di Thomas Y. Levin, *The Mass Ornament: Weimar Essays*, Harvard University Press, Cambridge 1995, p. 268 (trad. it. *La massa come ornamento*, Prismi, Napoli 1982).
- [15]. Cfr. Robert Castel, *Metamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Gallimard, Paris 1995.
- [16]. Cfr. Ulrich Beck, *Risiko Gesellschaft, Auf dem Weg in einere andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, qui citato nella traduzione di Mark Ritter, *Risk Society*, Sage, London 1992, p. 137 (trad. it., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000).
- [17]. Cfr. Anna More, *Raising a False Alarm*, in «Observer Magazine», gennaio 2003, pp. 85-86.
- [18]. Cfr. Stephen Castles, *Towards a Sociology of Forced Migration and Social Transformation*, in «Sociology», 1, 2003, pp. 13-34.
- [19]. Philippe Robert e Laurent Mucchielli, *Crime et insécurité. L'état de savoirs*, La Découverte, Paris 2002. Cfr. anche *Une genealogie de l'insécurité contemporaine. Entretien avec Philippe Robert*, in «Esprit», dicembre 2002, pp. 35-58.
- [20]. Hans-Jorg Albrecht, *Immigration, Crime and Safety*, in Adam Crawford (a cura di), *Crime and Insecurity: The Governance of Safety in Europe*, Willan, Cullompton 2002, pp. 159-85.
- [21]. Adam Crawford, *The Governance of Crime and Insecurity in an Anxious Age: The Trans-European and the Local*, in Id., *Crime and Insecurity cit.*, p. 32.
- [22]. Leon Zedner, *The Pursuit of Security*, in Tim Hope e Richard Sparks (a cura di), *Crime, Risk and Insecurity*, Routledge, London-New York 2000, p. 201. Ciò significa, all'incirca, che se A viene prima di B (o coincide con B) ciò non dimostra che A e B siano collegati fra loro da un nesso causa-effetto.
- [23]. Jelle van Buuren, *Le droit d'asile refoulé à la frontière*, in «Manière de voir», marzo-aprile 2002, pp. 76-80.
- [24]. Rachel Shabi, *The E-Waste Land*, in «The Guardian Weekend», 30 novembre 2002, pp. 36-39.
- [25]. Naomi Klein, *Fortress continents*, in «The Guardian», 16 gennaio 2003, p. 23. L'articolo è stato pubblicato per la prima volta su «The Nation».

3. A ciascun rifiuto la sua discarica. Ovvero i rifiuti della globalizzazione

- [01]. Cfr. François de Bernard, *La pauvreté durable*, Le félin Kiron, Paris, 2002, pp. 37-39.
- [02]. Richard Rorty, *Globalization, the Politics of Identity and Social Hope*, in Id., *Philosophy and Social Hope*, Penguin, New York 1999, pp. 229-39.
- [03]. Gunther Teubner, *Des Königs viele Lieber. Die Selbstdekonstruktion der Hierarchie des Rechts*, in «Soziale Systeme», 2, 1996; Ernst-Wolfgang Bockenforde, *Staat, Verfassung, Demokratie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991.
- [04]. Hauke Brunkhorst, *Global Society as the Crisis of Democracy*, in Id., *The Transformation of Modernity: Aspects of the Past, Present and Future of art Era*, Ashgate, Aldershot 2001, p. 236.
- [05]. Cfr. Zygmunt Bauman, *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- [06]. Stewart Hall, *Out of a Clear Blue Sky*, in «Soundings», inverno 2001-2002, pp. 9-15.
- [07]. David Garland, *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 175.
- [08]. Loie Wacquant, *Comment la «tolérance zéro» vint à l'Europe*, in «Ma-Pagina 90 nière de Voir», marzo-aprile 2001, pp. 38-46.
- [09]. Cfr. Peter Andreas e Timothy Snyder, *The Wall around the West*, Rowman & Littlefield, Lanham

[10]. Ulf Hedetoft, *The Global Turn: National Encounters with the World*, Aalborg University Press, Aalborg 2003, pp. 151-52.

[11]. Rosa Luxemburg, *L'accumulazione del capitale*, Einaudi, Torino 1960, pp. 354, 406.

[12]. Al tempo della guerra del Golfo, «quando Saddam diresse i suoi elicotteri armati contro i curdi dell'Iraq, questi tentarono di fuggire verso nord e di passare in Turchia attraversando le montagne, ma i turchi si rifiutarono di lasciarli entrare. Li respinsero fisicamente verso i valichi di frontiera. Ho sentito dire a un ufficiale turco: "Noi odiamo questa gente. Sono dei porci fottuti". E così, i curdi restarono bloccati per quattro settimane sui monti a 10 gradi sotto zero, spesso senza nient'altro addosso che gli abiti con cui erano fuggiti. A soffrire più di tutti furono i bambini: dissenteria, tifo, malnutrizione». Cfr. Maggie O'Kane, *The Most Pitiful Sights I Have Ever Seen*, in «The Guardian», 14 febbraio 2003, pp. 6-11.

[13]. Garry Younge, *A World Full of Strangers*, in «Soundings», inverno 2001-2002, pp. 18-22.

[14]. Cfr. Alan Travis, *Treatment of Asylum Seekers «Is Inhumane»*, in «The Guardian», 11 febbraio 2003, p. 7.

[15]. Cfr. Alan Travis, *Blunkett to Fight Asylum Ruling*, in «The Guardian», 20 febbraio 2003, p. 2.

[16]. Cfr. Michel Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, Flammarion, Paris 2002, pp. 55-56.

[17]. Ivi, p. 86.

[18]. Ivi, p. 94.

[19]. Ivi, p. 117.

[20]. Ivi, p. 120.

[21]. Cfr. Sharon Stenton Russell, *Refugees: Risks and Challenges Worldwide*, in «Migration Information Source», 26 novembre 2002.

[22]. Cfr. Fabiénine Rose Emilie le Houérou, *Camps de la soif au Soudan*, in «Le Monde Diplomatique», maggio 2003, p. 28.

[23]. Cfr. Loie Wacquant, *Urban Outcasts: Stigma and Division in the Black American Ghetto and the French Urban Periphery*, in «International Journal of Urban and Regional Research», 3, 1993, pp. 365-83; e Id., *A Black City within the White: Revising America's Black Ghetto*, in «Black Renaissance», autunno-inverno 1998, pp. 142-51.

[24]. Cfr. Loie Wacquant, *Deadly Symbiosis: When Ghetto and Prison Meet and Mesh*, «Punishment and Society», 1, 2002, pp. 95-134.

[25]. Jerome G. Miller, *Search and Destroy: African-American Males in the Criminal Justice System*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 101.

[26]. Wacquant, *Deadly Symbiosis* cit.

[27]. Cfr. *Une genealogie de l'insécurité contemporaine. Entretien avec Philippe Robert*, in «Esprit», dicembre 2002, pp. 35-58.

[28]. Cfr. Hugues Lagrange e Thierry Pech, *Délinquance: les rendez-vous de l'état social*, in «Esprit», dicembre 2002, pp. 71-85.

[29]. Wacquant, *Comment la «tolérance zéro» vint à l'Europe* cit., p.40.

[30]. Cfr. Henry A. Giroux, *Global Capitalism and the Return of the Garrison State*, in «Arena Journal», 19, 2002, pp. 141-60.

[31]. Garland, *The Culture of Control* cit., pp. 177-78.

[32]. Ivi, p. 180.

[33]. Ivi, pp. 184-85.

[34]. Ivi, p. 178.

4. Cultura dei rifiuti

[01]. Si veda Jorge Luis Borges, *L'Aleph*, Adelphi, Milano 1998, p. 22.

[02]. Hans Jonas, *The Burden and Blessing of Mortality*, «Hasting Center Report», 1, 1992, pp. 34-40.

[03]. Ernest Becker, *The Denial of Death*, Free Press, New York 1973, p. 7 (trad. it., *Il rifiuto della morte*, Edizioni Paoline, Roma 1982).

[04]. Ivi, pp. 7,4,5.

[05]. Blaise Pascal, *Pensieri e altri scritti*, Mondadori, Milano 1994, p. 179, pp. 168-69.

[06]. Max Scheler, *Töd und Fortleben*, qui citato dalla traduzione in polacco di Adam Wegrzecki, *Cierpienie, Smierc, DalszeZycie*, PWN, Warszawa 1993.

[07]. George Steiner, *Errata. Una vita sotto esame*, Garzanti, Milano 1998, Pagina 91

[08]. Fédor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze 1966, vol. 1, pp. 123-24, 818, 899-90.

[09]. Larry Jay Young, *Diminished Being*, Oslo University College, Oslo 2002, pp. 159 sgg.

[10]. Per questo passo e il successivo, cfr. Conal Walsh, *Fallen Idols of the Free Market*, in «The Observer», 26 luglio 2002, pp. 8-9.

[11]. Questo passo e il successivo sono tratti da un reportage di Erik Baard su «The Village Voice», 22, 8 gennaio 2003, citato in «The Guardian», 8 febbraio 2003.

[12]. Oliver Burkman, *My dad is a living deterrent...*, in «The Guardian», 21 marzo 2001.

[13]. Richard Sennett, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 2001, p.23.

[14]. John Kotter, *The New Rules*, Dutton, New York 1995, p. 159.

[15]. Cfr. il servizio di Ben Summerskill e Tom Reilly in «The Observer», 19 gennaio 2003, p. 13.

[16]. Cfr. Frédéric F. Clairmont, *Vivre à crédit ou le crédo de la première puissance du monde*, in «Le Monde Diplomatique», aprile 2003, pp. 20-21.

[17]. Cfr. Michelle Ogundehin, *California Dreams*, in «The Observer Magazine», 12 gennaio 2003, pp. 36-37.

[18]. Cfr. Caroline Roux, *To Die far*, in «The Guardian Weekend», 1° febbraio 2003.

[19]. Cfr. Peter Paphides, *Seven Inches of Heaven*, in «The Guardian Weekend», 16 novembre 2002, pp. 54 sgg.

[20]. Cfr. il mio *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari 2002, cap. 4.

[21]. Si veda Alberto Melucci, *The Playing Self: Ferson and Meaning in the Flanetary Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 43 sgg. Si tratta di una versione ampliata dell'originale italiano, *Il gioco dell'Io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1991.

[22]. Si veda Randeep Ramesh, *The Two Faces of Rumsfeld*, in «The Guardian», 9 maggio 2003, p. 1.

[23]. Yves Michaud, *L'art à l'état gazeux. Essai sur la triomphe de l'esthétique*, Stock, Paris 2003, pp. 7, 9, 77, 120-21.

- [24]. Serge Daney, *Le salaire du zappeur*, POL, Paris 1993, p. 12.
- [25]. Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà*, in Id., *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 574, 582-83.
- [26]. Per questo passo e il successivo, cfr. Hugh Wilson, *This Year's Love*, in «The Observer Magazine», 10 novembre 2002, pp. 74-75.
- [27]. Cfr. Ray Pahl, *On Friendship*, Polity, Cambridge 2000.
- [28]. Cfr. Anushka Asthana, *I Have Only Three Minutes to Get to Know the Love of my Life*, in «The Observer», 26 gennaio 2003, p. 9.
- [29]. Emma Taylor e Lorelei Sharkey, *Personal Ads Are far Lonely Hearts*, in «The Guardian Weekend», 19 aprile 2003, p. 50.
- [30]. Barbara Ellen, *Being in a Relationship Is Like being at the Office...*, in «The Observer Magazine», 20 aprile 2003, p. 7.
- [31]. Cfr. Oliver James, *Constant Craving*, in «The Observer Magazine», 19 gennaio 2003, p. 71.
- [32]. Cfr. *Taking a Stand*, in «The Observer Magazine», 19 gennaio 2003, P.73
- [33]. Cfr. Richard Sennett, *Flexibilité sur la ville*, in «Manière de Voir», novembre-dicembre 2002, pp. 59-63.
- [34]. Charles Handy, *The Elephant and the Flea*, Hutchinson, London 2001, p. 204.
- [35]. Andy Hargreaves, *Teaching in the Knowledge Society: Education in the Age of Insecurity*, Open University Press, Maidenhead 2003, p. 25.
- [36]. Clifford Stoll, *Silicon Snakeoil*, Doubleday, New York 1995, p.58.
- [37]. Stjepan Mestrovic, *Fostemotional Society*, Sage, London 1997.

Conversione a cura di Natjus

Editing a cura di Blutaski:

